

انوار التہذیب شرح شرح تہذیب

شرح تہذیب کی جدید شرح جس میں کتاب کو اہل، آسان اور عام فہم اسلوب
میں حل کیا گیا ہے۔ طلباء، اساتذہ اور شائقین علم منطق کے لئے یکساں مفید

ابو سلمان زر محمد

محکمہ عمر فاروق
شاہ فیصل کالونی نمبر ۱۲۱

انوار التہذیب

شرح

شرح تہذیب

شرح تہذیب کی جدید شرح جس میں کتاب کو سہل، آسان اور عام فہم اسلوب میں حل کیا گیا ہے طلباء اساتذہ اور شائقین علم منطق کے لئے یکساں مفید!

ابوسلمان زرمحمد

4501 شاہ فیصل کالونی
کراچی پوسٹ کوڈ 75230

مکتبہ عارفیہ

بجملہ حقوق محفوظ ہیں

انوار الہدیہ

اشاعت سوم — رجب الاول ۱۴۲۶ھ

تعداد — ۱۱۰۰

طابع — الفادر پرنٹنگ پریس، کراچی

ناشر — فیاض احمد فون: 4594144

مکتبہ غفرانوق ۴/۵۰۱ شاہ فیصل کالونی، کراچی

ibnulhassan_abbasi@yahoo.com

ای میل ایڈریس:

ملنے کے پتے

اسلامی کتب خانہ علامہ بنوری ٹاؤن کراچی

مکتبہ قاسمیہ علامہ بنوری ٹاؤن کراچی

مکتبۃ المعارف جامعہ امدادیہ ستیانہ روڈ فیصل آباد

مکتبہ سید احمد شہید اردو بازار، لاہور

کتب خانہ رشیدیہ راجہ بازار، راولپنڈی

مکتبۃ المعارف قصہ خوانی بازار پشاور شہر

ابتدائیہ

از

حضرت مولانا ڈاکٹر محمد عادل خان صاحب

استاذ حدیث و ناظم اعلیٰ جامعہ فاروقیہ کراچی

بسم اللہ الرحمن الرحیم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيد الانبياء

والمرسلين، سيدنا محمد على وعلى آله وأصحابه أجمعين امابعد:

جامعہ فاروقیہ کے فاضل و استاد مولانا زرمحمد صاحب کی تازہ تصنیف

”انوار الہدیہ“ شرح کتاب، شرح تہذیب آپ کے ہاتھ میں ہے، پاکستان کے دینی مدارس میں رائج درسی نظام کے اندر شرح تہذیب کو ایک خاص مقام حاصل ہے، اساتذہ فن اس کتاب کو تدریس کے دوران عبارات کو حل کرنے کیلئے کہیں تمہید بیان کرتے ہیں، تو کہیں مقدمات قائم کرتے ہیں اور کہیں سوالیہ مقدر کی توضیح کرتے ہوئے نظر آتے ہیں، جب تمام کاوشوں اور کوششوں کے بعد طالب علم کتاب کی عبارت پر نگاہ ڈالتا ہے، تو اسے کتاب حل شدہ محسوس ہوتی ہے اور ایک لذت و محسوس کرتا ہے۔ جبکہ ہمارے ہی معاشرہ کے سطحی ذہن رکھنے والے حضرات، چونکہ ان باریکیوں کو نگاہ میں نہیں رکھتے ہیں، اس لئے ان کے خیال میں فن منطق ہمیشہ ایک مشکل اور کبھی نہ سمجھ میں آنے والا ایک فن رہتا ہے۔

مولانا زرمحمد صاحب قابل مبارکباد ہیں کہ انہوں نے نہ صرف طالب علم طبقہ پر

امان لڑتے ہوئے اس فنی اور مشکل کتاب کو آسان بنایا، بلکہ انکایہ احسان ان افراد پر بھی

ہے، جو منطق کو ایک دقیق فن کہہ کر کبھی اس کے قریب نہیں آتے ہیں، اب یہ حضرات بھی مولانا موصوف کی خوشہ چینی کرتے ہوئے، خود بھی ماہر فن بن سکتے ہیں۔

کتاب کا تعلق اگرچہ براہ راست علوم عالیہ سے نہیں ہے، لیکن ظاہر ہے کہ یہ سب پڑھنا پڑھانا اور سیکھنا سکھانا، محض اللہ رب العزت کی رضا کیلئے ہے اور علوم عالیہ تک رسائی کے لئے ہے، لہذا اس سب کا باعث ثواب ہونا واضح ہے۔

میری دعا ہے کہ اللہ رب العزت موصوف کو اس خدمت کا اجر عطا فرمائیں اور ان کی یہ تصنیف نافع اور قبول ہو۔ (آمین یا رب العالمین)

(مولانا ڈاکٹر) محمد عادل

توثیق و تصدیق

از

جامع المنقول والمعقول حضرت مولانا سید حمید الرحمان شہید

خطیب پاکستان نیوی و استاد حدیث جامعہ فاروقیہ

حامد و مصلیاً و مسلماً

احقر نے مولانا زرمحمد صاحب زید مجدہم کی کتاب ”انوار التہذیب“ کا بعض مقامات سے مطالعہ کیا، میرے ناقص خیال میں یہ ایک بہترین اور عام فہم شرح ہے، زیادہ طویل نہیں ہے اور زیادہ مختصر بھی نہیں ”تفصیل بعد الجال“ کا طریقہ جو اس میں اختیار کیا گیا ہے، یہ ذہن نشین ہونے کے لئے زیادہ موثر ہے، قسط الرجال کے اس دور میں فنون کی مشکل کتابوں کا ایسا حل کرنا، جو طلبہ و مدرسین دونوں کے لئے مفید ہو، درس تدریس سے تعلق کی برکت ہے، مختصر یہ عرض کروں گا کہ

زمدح نا تمام ما جمال یار مستغنی است

اللہ تعالیٰ اس سعی کو قبولیت سے نوازیں اور مؤلف کے لئے ذخیرہ آخرت بنائیں۔ (آمین ثم آمین)

وانا الاحقر

(مولانا) سید حمید الرحمان

مدرس جامعہ فاروقیہ کراچی

۱۳۲۰/۸/۲۰ھ

۱۹۹۹/۱۱/۲۸ء

رائے گرامی

از

حضرت مولانا عبدالرزاق صاحب

استاد حدیث و ناظم تعلیمات جامعہ فاروقیہ کراچی

نحمدہ ونصلی علی رسولہ الکریم اما بعد:

آپ کے ہاتھ میں کتاب ”انوار التہذیب“ جامعہ فاروقیہ کراچی کے جید فاضل مولانا زمر محمد صاحب کی مرتب کردہ ہے، علم منطق علومِ آلیہ کی حیثیت رکھتا ہے اور آلہ بذات خود اگرچہ مقصود نہیں ہوتا ہے، لیکن ”ذی الآلہ“ کا واسطہ ضرور ہوتا ہے۔ علمی انحطاط کے اس دور میں لوگ منطق کا نام سن کر تیور چڑھاتے ہیں اور بلا تامل کہہ دیتے ہیں کہ علم منطق مفسد اذہان ہے اور پھر جامع الرموز کی یہ عبارت کہ ”يجوز الاستنجااء باوراق المنطق“ اور اس کے علاوہ ”من تمنطق فقد ترندق“ جیسی عبارات نے بھی طلبہ کی حوصلہ شکنی میں کوئی کمی نہیں چھوڑی، لیکن یہ حقیقت روز روشن کی طرح عیاں ہے کہ علم منطق کا درس و تدریس نظری و فکری غلطی کے انسداد کے لئے ہے، اگر اس کے قواعد و ضوابط کی رعایت رکھی جائے تو اس سے ضرور انسان فائدہ حاصل کر سکتا ہے، آج کل کے درس نظامی کی منتخب کتب کے ذریعے تمام علوم کا احاطہ تو مقصود نہیں ہوتا، بلکہ اس سے ایسی استعداد اور اہلیت پیدا کرنا ہوتا ہے، جس کے ذریعے صاحب علم دقیق مسائل سے فوائد حاصل کر سکے، بہر حال جس طرح دیگر فنون کا حصول قوت استعداد کے لئے ناگزیر ہے، اس طرح علم منطق کا حصول بھی فائدہ سے خالی نہیں ہے۔

علامہ سعد الدین قنطارانی کی جامع کتاب ”ہندیب المنطق“ اور پھر اس کی شرح ”شرح الہندیب“ اگرچہ زیادہ مشکل تو نہیں، لیکن علمی اہلِ علم اور طلبہ کے عدم توجہ کی وجہ سے یہ کتاب مشکل تصور کی جاتی ہے۔

مولانا زرخند صاحب نے اپنے تدریسی تجربہ کو بروئے کار لا کر جو شرح لکھ دی، اس سے بعض لوگوں کے اس تصور کو بھی ختم کر دیا جو علمی میدان میں اسے عقدہ لاغیل سمجھتے تھے۔ مولانا موصوف کے قلم میں ماشاء اللہ روانی ہے ”اللہ کرے زور قلم اور زیادہ“ زمانہ طالب علم میں ممتاز اور محنتی طلبہ میں ان کا شمار ہوتا تھا، اسے حسن اتفاق نہیں تو اور کیا کہا جاسکتا ہے کہ کتاب شرح تہذیب انہوں نے احقر ہی سے پڑھی تھی اور اس وقت بھی اس نے کتاب کے سمجھنے میں کوئی کسر نہیں چھوڑی تھی اور آج اس کتاب کے شرح لکھنے کی اللہ نے ان کو توفیق عطا فرمائی ”ذلک فضل اللہ یؤتیہ من یشاء“

اس سعادتِ بزرگوار و نیست

تانا بخشد خدا نے بخشدہ

بہر حال درسی انداز کی یہ عام فہم اور دلچسپ شرح لکھ کر مولانا نے طلبہ علوم دینیہ پر بہت بڑا احسان فرمایا ہے، اللہ تعالیٰ ان کی اس محنت کو شرف قبولیت سے نوازے اور زیادہ سے زیادہ طلبہ کو اس سے مستفید ہونے کی توفیق عطا فرمائے۔ (آمین)

(مولانا) عبدالرزاق

حوصلہ افزائی

از

حضرت مولانا ابن الحسن عباسی صاحب

استاد و رفیق شعبہ تصنیف جامعہ فاروقیہ

بسم اللہ الرحمن الرحیم

پیش نظر کتاب درس نظامی میں داخل منطق کی مشہور کتاب ”شرح تہذیب“ کی شرح ہے، جو جامعہ فاروقیہ کے استاد مولانا زرمحمد صاحب نے مرتب کی ہے، مولانا زرمحمد صاحب جامعہ فاروقیہ ہی میں پلے بڑھے اور یہیں سے انہوں نے سند فراغت حاصل کی، انہوں نے عصری علوم میں جامعہ کراچی سے ایم اے (عربی) بھی کیا ہے، فارغ ہونے کے بعد جامعہ فاروقیہ میں انہیں تدریس کا موقع ملا، گذشتہ چند سالوں سے ان کے زیر تدریس ”شرح تہذیب“ رہی، دوران تدریس انہیں اس کی مختلف اردو، عربی شروح سے استفادہ کا موقع ملا تو انہوں نے ضرورت محسوس کی کہ منطق کی قدرے مغلق اس کتاب کی اردو شرح ترتیب دی جائے، جس کی زبان سہل، اسلوب جدید اور کتاب کا انداز آسان ہو، چنانچہ انہوں نے اردو، عربی شروح اور حواشی کو سامنے رکھ کر اسی معیار کے مطابق ”انوار التہذیب“ کے نام سے شرح لکھی، ان کا تدریسی تجربہ اس کام میں ان کا معاون رہا۔

ان کا قلم ماشاء اللہ رواں ہے اور اظہار مافی الضمیر کی سلیقہ مندی سے آشنا! ان کی یہ شرح حل کتاب کی ضرورت کو کتنا پورا کرتی ہے، اس کا فیصلہ طلبہ نے کرنا ہے اور امید ہے کہ یہ کتاب کے حق میں ہوگا۔

(مولانا) ابن الحسن عباسی

کچھ کتاب کے بارے میں

علامہ تفتازانی کی مایہ ناز تالیف ”التہذیب“ اور عبد اللہ یزدی کی ”شرح تہذیب“ کو اپنی خصوصیات اور درس نظامی میں شامل ہونے کی بناء پر بڑی اہمیت اور مقبولیت حاصل ہے، منطق کی ابتدائی کتابوں میں اس کی غیر معمولی شہرت ہے۔

۱۳۱۸ھ میں جب مادر علمی جامعہ فاروقیہ کراچی میں اس کتاب کی تدریس کی سعادت سے احقر بہرہ ور ہوا، تو اس وقت دل میں کتاب کی تشریح و تسہیل کا داعیہ پیدا ہوا، چنانچہ اگلے سال جب مجھے دوبارہ اس کتاب کے پڑھانے کا موقع ملا، تو یومیہ سبق جو طلبہ کو پڑھاتا رہا اسی کو ساتھ ساتھ روزانہ قلمبند بھی کرتا رہا اور پھر سالانہ تعطیلات میں اس پر مزید محنت بھی کی اس طرح بفضلہ تعالیٰ یہ کام مکمل ہوا۔

اس شرح میں، میں نے یہ کام کیا کہ

۱۔۔۔ ”شرح التہذیب“ کی اردو شروح، کتاب کا حاشیہ، کچھ عربی شروح اور ان کے علاوہ اردو اور پشتو میں مختلف صاحب فن علماء کی لکھی ہوئی تقاریر کو پیش نظر رکھتے ہوئے ”انوار التہذیب فی حل شرح التہذیب“ کی شکل میں ایک نئے انداز کی شرح پیش کرنے کی کوشش کی ہے۔

۲۔۔۔ بات کو سمجھانے کے لئے ”اجمال“ کا عنوان ڈال کر اس کے تحت بات کا اجمالی خاکہ ذکر کیا ہے اور پھر ”تفصیل“ کا عنوان ڈال کر اس کے تحت بات کو مکمل کروا صحت کی ہے۔

۳۔۔۔ جہاں کسی بات کو سمجھانا کسی مقدمہ یا کسی قاعدہ پر موقوف ہو تو وہاں نفس مسئلہ کے ذکر سے قبل بطور ہمید مقدمات اور قواعد لکھنے کا اہتمام کیا ہے۔

۴۔۔۔ مسئلہ کو سمیٹنے اور ”أقرب الی العہم“ کرنے کے لئے اس کا تجزیہ کرنے کے بعد ہر جز کی الگ الگ عنوان کے تحت وضاحت کی گئی ہے۔

۵۔۔۔ ترتیب کے دوران جہاں یہ دیکھا کہ کوئی مسئلہ کسی شرح میں سہل اور اور دلنشین پیرایہ میں حل شدہ ہے، تو وہاں اس شرح کی بعینہ عبارت کے نقل کرنے کو مناسب سمجھا ہے۔

۶۔۔۔ میری اصل کوشش نفس کتاب کو حل کرنے کی حد تک رہی ہے، مگر جہاں تفشقی باقی رہ جاتی ہو تو کچھ مزید وصاحتیں بھی کی ہیں، عام طور پر اس قسم کی خارجی باتوں کو ”فائدہ“ کے عنوان کے تحت ذکر کیا ہے۔

۷۔۔۔۔۔ جہاں مسئلہ کو نقشوں سے سمجھانے کی ضرورت تھی وہاں نقشے بنا کر سمجھانے کی کوشش کی ہے۔ بہر حال اپنی بساط کی حد تک کتاب کو مفید تر اور سہل سے سہل تر بنانے کی کوشش کی ہے اس کوشش میں کسی حد تک کامیابی ملی ہے، اس کا فیصلہ قارئین ہی کر سکیں گے۔

تہذہ دل سے ان تمام احباب کا شکریہ ادا کرتا ہوں جن کی کوشش اور تعاون سے کتاب آپ کے ہاتھوں تک پہنچی، خاص کر محترم مولانا محمد زاہد صاحب کا ممنون ہوں کہ انہوں نے مختلف مواضع اور مراحل میں قیمتی آراء اور مشورے دے کر حوصلہ افزائی کی، برادر عزیز مولوی مختار احمد اور برادر عزیز مولوی فداء اللہ نے مسودہ کو صاف کرنے اور کتاب کی تصحیح میں کافی تعاون سے نوازا ہے، اللہ پاک ان دونوں کو جزاء خیر عطاء فرمائیں، اور اللہ پاک بندہ ناچیز کی اس حقیر کاوش کو طلبہ کے لئے نفع بخش بنائے اور اپنی بارگاہ میں شرف قبولیت سے نوازے۔ (آمین)

ذر محمد غفرلہ

خادم تدريس جامعہ فاروقیہ کراچی

۲۷، رجب ۱۴۳۰ھ/۶، نومبر ۱۹۹۹ء

صاحب تہذیب کا تعارف

نام مسعود لقب سعد الدین والد کا نام عمر اور لقب قاضی فخر الدین ہے۔ آپ ماہ صفر ۱۲۲۷ء میں خراسان کے ایک شہر ”تفتازان“ میں پیدا ہوئے موصوف ابتداء میں بہت کند ذہن اور غبی تھے مگر جہد و جدوجہد اور مطالعہ کتب میں سب سے آگے تھے جس کی وجہ سے اللہ پاک نے کمالات سے نوازا۔

آپ نے مختلف اصحاب کمال اساتذہ اور شیوخ مثلاً عضد الدین، قطب الدین رازی وغیرہ سے علوم فنون کا استفادہ کیا، تحصیل علم سے فراغت کے بعد جوانی ہی میں آپ کا شمار کبار علماء میں ہونے لگا اس لئے آپ مسند درس و تدریس پر رونق افروز ہوئے اور عبد الواسع بن خضر، شیخ شمس الدین محمد بن احمد حضرمی، ابوالحسن برہان الدین وغیرہ بڑے بڑے علماء کو آپ سے شرف تلمذ حاصل ہے۔

تصنیف و تالیف کا ذوق آپ کو ابتداء ہی سے ہو چکا تھا، اس لئے تحصیل علم سے فراغت کے بعد درس و تدریس کے ساتھ صرف، نحو، منطق، فقہ، اصول فقہ، تفسیر، حدیث، عقائد، معانی غرض ہر علم کے اندر آپ نے کتابیں تصنیف کیں۔ چنانچہ شرح تفسیر زنجانی آپ کے اس وقت کی تصنیف ہے جب آپ کی عمر صرف سولہ برس تھی۔ علامہ تفتازانی کی تصانیف میں سے پانچ کتابیں، تہذیب المنطق، مختصر المعانی، مطول، شرح عقائد اور تلویح آج تک داخل درس ہیں۔

آپ کی قابلیت اور وسعت علمی کا اندازہ اس سے ہو سکتا ہے کہ میر سید شریف جرجانی جیسا مقابل اور معاصر بھی ان کتابوں سے استفادہ کرتا تھا، مسلک کے اعتبار سے تفتازانی کو بعض نے حنفی کہا ہے اور بعض نے شافعی کہا ہے لیکن تصانیف کی روشنی میں آپ کا حنفی ہونا راجح معلوم ہوتا ہے۔ واللہ اعلم۔ ۲۲ محرم ۷۹۲ھ میں پیر کے روز سمرقند میں آپ انتقال کر گئے اور وہیں آپ کو دفن کر دیا گیا اس کے بعد ۹ جمادی الاولیٰ میں بدھ کے روز مقام سرخس کی طرف منتقل کر لئے گئے۔

مقدور ہو تو خاک سے پوچھو کہ اے لئیم

تو نے وہ گنجائے گرانما کیا کئے

صاحب شرح تہذیب کا تعارف

صاحب ”شرح تہذیب“ کا نام عبد اللہ ہے اور والد کا نام حسین، نسبت میں یزدی کہا جاتا ہے۔ علامہ دوانی کے شاگرد تھے۔ اپنے وقت کے زبردست محقق، علامہ روزگار، عظیم الہیاء اور نہایت خوبصورت تھے، شیخ بہاد الدین محمد بن حسین عالی مرزا ابراہیم ہمدانی اور آپ کے صاحبزادہ حسن علی وغیرہ نے آپ سے تعلیم پائی، ۱۰۱۵ھ کو شہر اصفہان میں انتقال ہوا اور شرح القواعد، شرح العجالة، حاشیہ شرح مختصر (شرح تلخیص) حاشیہ بر حاشیہ خطائی اور شرح تہذیب وغیرہ یادگار چھوڑیں۔ مسلک کے اعتبار سے یہ شیعہ ہے، چنانچہ فقہ شیعہ میں شرح القواعد لکھی۔

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

الحمد لله

سب تعریفیں اللہ کو ثابت ہیں

قوله الحمد لله الخ

اجمال:

(۱)۔۔۔ حمد و تسمیہ سے کتاب شروع کرنے کی وجہ اور ضمناً اس میں دو فائدے۔

(۲)۔۔۔ حدیث تسمیہ و تحمید میں ظاہری تعارض اور اس کا جواب۔

(۳)۔۔۔ لفظ ”حمد“ و لفظ جلالہ (اللہ) کی وضاحت۔

تفصیل:

(۱)۔۔۔ ”افتتح کتابہ، بحمد اللہ“ کی عبارت سے شارح کا صاف و بے غبار مطلب یہ ہے کہ مصنف (علامہ تفتازانی) نے اپنی کتاب (تہذیب) کو تسمیہ کے بعد ”الحمد للہ“ سے اس وجہ سے شروع کیا، تاکہ خیر الکلام (قرآن) اور حدیث خیر الانام ﷺ کی اتباع ہو جائے، کیونکہ قرآن کا آغاز ”بسم اللہ“ سے ہے اور اس کے بعد ”الحمد للہ“ ہے، نیز آنحضرت ﷺ کے ارشاد ”کل امر ذی بال لم یبدأ ب”بسم اللہ“ فهو أقطع اور کل امر ذی بال لم یبدأ بحمد اللہ فهو أقطع“ کا تقاضا بھی یہی ہے کہ تسمیہ کے بعد حمد کے ساتھ کتاب کا شروع ہو۔

فائدہ (الف):

شارح کے قول ”قوله“ میں ضمیر کا مرجع بظاہر معلوم نہیں کہ کس کی طرف لوٹ رہی ہے، اس لئے یہاں سمجھنا چاہیے کہ ”قول“ کی ضمیر ”قائل“ کی طرف لوثی ہے، وجہ اس کی یہ ہے کہ ”قول“ مصدر ہے اور ہر مصدر متنازع ہوتا ہے۔ مصدر (بصیغہ اسم فاعل صادر کرنے والے) کی طرف، لہذا مصدر یہاں ”قائل“ ہے اس لئے کہ قول قائل سے ہی صادر ہوتا ہے اور وہی ”قائل“ ”قوله“ کی ضمیر کا مرجع قرار دیا جائے گا۔

فائدہ (ب):

یہاں شارح کی عبارت سے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ اصل مدعی و مقصد یہ ہے کہ کتاب کا آغاز بسم اللہ کے بعد اللہ کی حمد سے ہو، گویا کہ مدعی افتتاح مقید ہے، یعنی ”افتتاح بالحمد بعد التسمیہ“ مراد ہے، اس مدعی کے لئے آگے ایک دلیل اور علت ”اتباعاً بحیر الکلام“ ہے اور یہ درست بھی ہے، کیونکہ قرآن کا آغاز اول التسمیہ اور پھر تحمید سے ہے، لیکن دوسری دلیل ”اقتداءً بحديث خير الانام“ سے جو بیان کی جارہی ہے، وہ مدعی کے موافق نہیں (گویا مدعی اور دلیل میں مطابقت نہیں ہے) اس لئے کہ حدیث رسول اللہ ﷺ کی اقتداء کا تقاضا تو یہ ہے کہ افتتاح مقید (افتتاح بالحمد بعد التسمیہ) نہ ہو، بلکہ افتتاح مطلق مراد ہو (یعنی تسمیہ و تحمید سے افتتاح ہو بلا قید ترتیب کے) کیونکہ حدیث سے کتاب کا شروع کرنا تسمیہ و تحمید دونوں سے سمجھا جاتا ہے، نہ یہ کہ تسمیہ کے بعد تحمید سے شروع کیا جائے، فلا یتم التقریب۔

اس کا جواب یہ ہے کہ دارصل یہاں مدعی ایک نہیں، بلکہ دو ہیں ایک مدعی مطاقی اور دوسرا تفسنی پھر آگے ہر دعویٰ کی دلیل الگ الگ ہے۔ پہلا مدعی افتتاح مقید ”افتتاح بالتحمید بعد التسمیہ“ یہ مدعی مطاقی ہے۔ دوسرا مدعی افتتاح مطلق ”افتتاح بالتسمیہ والتحمید مطلقاً“ یہ مدعی تفسنی ہے جو کہ مدعی مطاقی کے ضمن میں ہے۔ اب ”اتباعاً بخیر الکلام“ یہ پہلی دلیل پہلے مدعی کی ہے، کیونکہ قرآن پاک میں بھی ”افتتاح بالتحمید بعد التسمیہ“ ہے اور ”اقتداءً بحديث خير الانام“ یہ دوسری دلیل دوسرے مدعی کی ہے کیونکہ حدیث میں ”بحمد الله یا بسم الله“ وارد ہے۔

(۲) فان قلت الخ سے دوسری بات ہے، شارح یہاں سے اشکال کا جواب دے رہے ہیں، اشکال کا خلاصہ یہ ہے کہ پہلی حدیث کا تقاضا یہ ہے کہ ہر عمل کی ”بسم اللہ“ سے ابتداء ہو، جب کہ دوسری حدیث کا تقاضا یہ ہے کہ ہر عمل کی ابتداء ”حمد“ سے ہو، لہذا دونوں حدیثوں پر یک وقت عمل کیسے ہو سکتا ہے؟ اگر دونوں میں سے کسی ایک پر عمل کریں تو دوسری حدیث پر عمل نہ ہو مشکل ہو جاتا ہے گویا دونوں حدیثوں میں تعارض ہے اور مشہور قاعدہ ہے

”اذاتعارضاتساقطا“

”قلت“ سے شارح نے جواب دیا ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ درحقیقت ابتداء کی تین قسمیں ہیں:

(۱) ابتداء حقیقی (۲) ابتداء اضافی (۳) ابتداء عرفی

۱۔۔۔۔۔ ابتداء حقیقی: ”وهو الابداء على الكل“ یعنی ابتداء حقیقی اس چیز کے ساتھ شروع کرنے کا نام ہے جو مقصود (یعنی مسائل کتاب) اور غیر مقصود (یعنی خطبہ کتاب اور مقدمہ) سب پر مقدم ہو۔

۲۔۔۔۔۔ ابتداء اضافی: اس چیز کے ساتھ شروع کرنے کا نام جو مقصود پر مقدم ہو، عام ازیں کہ غیر مقصود پر مقدم ہو یا نہ ہو، لہذا یہ ابتداء، ابتداء تو ہے، لیکن بالنسبة إلى الغير۔۔۔ اس سے معلوم ہوا کہ یہ ابتداء اضافی، ابتداء حقیقی ہے اعم ہے بایں معنی کہ ہر ابتداء حقیقی ابتداء اضافی ہوگی، مگر ہر ابتداء اضافی ابتداء حقیقی نہ ہوگی۔ فبینہما نسبة عموم وخصوص مطلق۔

۳۔۔۔۔۔ ابتداء عرفی: وہ ہے جس کو عرف میں ابتداء کہا جائے، خواہ اس پر کوئی چیز مقدم ہو، یا نہ ہو، لہذا شروع تصنیف سے لڑ کر بیان مقصود تک عرفاً سب ابتداء ہوگی۔ ابتداء عرفی پہلی قسموں (حقیقی و اضافی دونوں) سے اعم ہے اور وہ دونوں اس کے فرد ہیں۔ اتنی بات سمجھنے کے بعد جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ دونوں حدیثوں میں ابتداء سے مراد ابتداء حقیقی نہیں، کہ تعارض واقع ہو، اور دونوں حدیثوں پر عمل نہ ہو سکے، بلکہ تعارض ختم کرنے کیلئے تین جوابات ہیں۔

(۱) حدیث تسمیہ میں ابتداء سے مراد ابتداء حقیقی ہوگی کہ ہر چیز سے پہلے تسمیہ ہونا چاہیئے، جب کہ حدیث تحمید میں ابتداء سے مراد ابتداء اضافی ہوگی کہ کچھ سے پہلے ہو، چنانچہ یہاں مضامین کتاب سے پہلے حمد ہے ولا تعارض بینہما۔

(۲) ”یا بسم اللہ“ والی حدیث ابتداء حقیقی پر محمول ہے اور ”الحمد للہ“ والی حدیث ابتداء عرفی پر محمول ہے کہ مقصود سے پہلے حمد ہو جانی چاہیئے یہاں ایسا ہی ہے۔ فارفع التناقض۔

(۳) یا پھر دونوں حدیثوں میں مراد ابتداء سے، ابتداء عرفی ہے، چنانچہ جہاں ”بسم

اللہ کے ساتھ ابتداء کرنے کو عرف میں ابتداء کہتے ہیں۔ وہاں ”الحمد لله“ کے ساتھ بھی ابتداء کرنے کو عرف میں ابتداء کہتے ہیں یعنی دونوں سے شروع کرنے کو عرف میں شروع ہی کہا جاتا ہے، فلا اشکال۔

نوٹ: یہاں کوئی کہہ سکتا ہے کہ اگر ”حدیث تسمیہ“ کے بجائے ”حدیث تحمید“ میں ابتداء سے مراد ابتداء حقیقی ہو جائے، تو کیا مضائقہ ہے۔۔۔؟ لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ حمد کی تقدیم علی التسمیہ عام طور پر عقلاً و شرعاً واقع نہیں ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ تسمیہ سے مقصود اسم ذات کا ذکر کرنا ہے، جب کہ تحمید سے مقصود صفات کا ذکر کرنا ہے ”والذات مقدم علی الصفات“ لہذا تحمید (جو کہ از قبیل صفات ہے) کا درجہ تسمیہ (جو کہ ذات ہے) کے بعد ہے۔ (۳) والحمد هو الثناء الخ: یہاں سے تیسری بات کا ذکر ہے۔ ”حمد“ کے لغوی معنی ہیں ”تعریف کرنا“ اصطلاحی تعریف یہ ہے کہ:

هو الثناء باللسان علی جمیل الاختیاری نعمة کان

أو غیرها علی قصد التعظیم

یعنی زبان سے ازراہ تعظیم کسی کی اختیاری خوبیوں کو بیان کرنا، چاہے یہ خوبیوں کا بیان کرنا کسی نعمت کے مقابلے میں ہو یا نہ ہو۔

حمد میں دو باتیں ضروری ہیں:

پہلی بات یہ کہ محمود (جس کی تعریف کی جا رہی ہے) کی اختیاری خوبی ہو۔

دوسری بات یہ کہ تعریف فقط زبان سے ہو اب ”ثناء“ کی قید سے ذم خارج ہو اس لئے کہ یہاں ”الثناء“ سے مراد ”ذکر الخیر“ ہے جب کہ ”ذم“ کے معنی ”ذکر شر“ کے ہوتے ہیں۔ ”اختیار“ کی قید سے ”مدح“ خارج ہوئی، کیونکہ مدح میں محمود کی ”اختیاری اور غیر اختیاری دونوں خوبیوں کا ذکر کیا جاتا ہے، چنانچہ ”حمد“ و ”مدح“ میں عموم و خصوص مطلق کی نسبت ہے۔ ”مدح“ عام مطلق ہے اور ”حمد“ خاص مطلق ہے، جہاں ”حمد“ کا وجود ہوگا وہاں ”مدح“ ضرور ہوگی ”ولا عکس“ مثلاً اگر کوئی شخص کسی کی اختیاری خوبیوں پر زبان سے تعریف کرے، تو اس پر حمد و مدح دونوں کا اطلاق ہوگا، یہ مادہ اجتماع ہے، جیسے ”خمدت

زیدنا علی علمہ وسخائہ“ (یہاں زید کا علم وسخاوت اختیاری خوبیاں ہیں) اور اگر کوئی غیر اختیاری خوبیوں پر کسی کی تعریف کرے تو وہاں ”مدح“ ہوگی ”حمد“ نہیں ہوگی یہ مادہ افتراق ہے، جیسے ”مدحت اللؤلؤ علی صفائہا، یا مدحت عمران علی حسنہ وجمالہ“ کہ پہلی مثال موتی کی صفائی وچمک اور دوسری مثال میں عمران کا حسن وجمال غیر اختیاری ہیں۔ ”نعمۃ کان أوغیرہا“ سے شکر خارج ہوا، اس لئے کہ ”شکر“ نعمت کے مقابلے میں ہوتا ہے، غیر نعمت کے مقابلے میں نہیں ہوتا ”شکر“ کی تعریف یہ ہے۔

هو فعمل ینبئ عن تعظیم المنعم سواء کان باللسان

او بالجنان أو بالارکان

”حمد“ کا مورد (وارد ہونے کی جگہ) خاص ہے (یعنی صرف زبان ہے) جب کہ شکر کا مورد عام ہے (زبان، دل و ظاہری اعضاء میں سے شکر ادا ہوتا ہے) البتہ متعلق (بالفتح) کے اعتبار سے ”حمد“ عام ہے اس لئے کہ انعام ہو یا نہ ہو، دونوں صورتوں میں ”حمد“ کا اطلاق ہو سکتا ہے جب کہ ”شکر“ کا متعلق خاص ہے، یعنی صرف نعمت کے بدلے میں بولا جاتا ہے، اس وجہ سے ان کے درمیان عموم وخصوص من وجہ کی نسبت ہے (جس میں تین مادے ہوتے ہیں ایک اجتماعی دو افتراقی)۔

مادہ اجتماعی: کوئی آدمی احسان کے بدلے میں کسی کی زبان سے تعریف کرے اب یہاں حمد اور شکر دونوں جمع ہیں۔

پہلا مادہ افتراقی: کوئی آدمی کسی احسان کے بدلے کے بغیر کسی کی زبان سے تعریف کرے تو یہ صرف ”حمد“ ہے۔

مادہ افتراقی: کوئی دل یا زبان کے علاوہ کسی اور عضو سے کسی کی تعریف احسان کے بدلے کرے تو یہ صرف ”شکر“ ہوگا ”علی قصد التّعظیم“ کی قید سے ”استہزاء و سخریہ“ (مذاق) خارج ہوا جیسے کسی بخیل کو کہا جائے کہ یہ قائم طائی ہے۔

قولہ واللہ علم الخ، شارح یہاں سے لفظ جلالہ (اللہ) کی تحقیق کرتا ہے۔ لفظ ”اللہ“ میں شدید اختلاف ہے، کہ یہ لفظ عربی اور عبرانی ہے یا پھر سریانی ہے اور اگر عربی ہے تو اسم ہے یا

صفت، جامد ہے یا مشتق، اگر مشتق ہے تو کس مادے سے۔۔۔؟ غرض یہ کہ اس میں بہت سے اقوال و مباحث ہیں، لیکن یہاں شارح کا مقصد لفظ ”اللہ“ کے بارے میں جزئیت و کلیت کا اختلاف بیان کرنا ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ لفظ ”اللہ“ کے بارے میں۔

(۱)۔۔۔ بعض کا خیال یہ ہے کہ، یہ لفظ ایک مفہوم کلی کے لئے موضوع ہے، جو کہ ایک فرد میں منحصر ہے، یعنی واضح نے لفظ اللہ ہر ”واجب الوجود“ کے لئے وضع کیا ہے، لیکن چونکہ خالق کائنات کے علاوہ ذات (واجب الوجود) کوئی نہیں، اس لئے یہ کلی، فرد واحد میں منحصر ہوگئی، چنانچہ لفظ اللہ وضع کلی ہوگا اور مصداقاً جزئی ہوگا۔

(۲)۔۔۔ اور دوسرے بعض لوگوں کا خیال یہ ہے کہ ”اللہ“ ذات واجب الوجود المستجمع لجميع صفات الکمال کے لئے علم ہے اور اعرف المعارف ہے، تو گویا اس دوسرے مذہب کے لوگ لفظ ”اللہ“ کی جزئیت کے قائل ہیں ”وضعاً اور مصداقاً“ کیونکہ علم اور جزئی ایک چیز ہے (نحو میں جس چیز کا اطلاق ”کثیرین“ پر نہیں ہوتا بلکہ ایک پر ہوتا ہے، اسکو علم کہتے ہیں اور منطق میں اسکو جزئی کہتے ہیں، اور جس چیز کا اطلاق قلیل و کثیر سب پر ہوتا ہے نحوی ”ضررات“ ”جنس“ اور منطقی اسے ”کلی“ کہتے ہیں) پھر شارح کے قول ”علی الاصح“ سے معلوم ہوتا ہے کہ شارح نے مذہب ثانی کو اختیار کیا ہے، مذہب اول کو اختیار نہیں کیا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اگر لفظ ”اللہ“ کو مفہوم کلی کے لئے موضوع مان کر وجود خارجی کے اعتبار سے ایک ہی فرد میں منحصر سمجھیں، تو اس وقت کلمہ توحید، عقیدہ توحید کے لئے مفید نہ ہوگا، کیونکہ ”مفہوم من حیث المفہوم“ میں پھر بھی کثرت کا احتمال ہے جو توحید کے منافی ہے۔ دوسرے قول کے اصح قرار دینے کی صورت میں اب لفظ ”اللہ“ کے بارے میں یوں کہا جائے گا کہ ”اللہ“ علم ہے ایسی ذات کا جس میں دو صفات پائی جائیں ایک یہ کہ وہ ذات واجب الوجود ہو (کہ اس کا وجود ذاتی ہو اور عدم متمنع ہو) دوسری یہ کہ وہ ذات تمام صفات کمالیہ سے متصف ہو۔

قوله ولد لآلته الخ:

یہاں ایک بات سمجھنے کی ضرورت ہے اور وہ یہ کہ کسی بھی مدعی کے اثبات کے لئے

ایک مستقل دلیل کی ضرورت ہوتی ہے، جیسے ”العالم حادث“ ایک مدعی ہے، اس کی دلیل ”لأنہ متغیر“ ہے لیکن کبھی مدعی کے لئے مستقل دلیل کی ضرورت نہیں پڑتی، کیونکہ مدعی کے اپنے گھر کے اندر وہ دلیل موجود ہوتی ہے، جو ذہن سے غائب نہیں ہوتی، ایسی صورت میں اس کو ”قضیۃ قیاساتھا معها“ اور قضیۃ فطریہ کہتے ہیں، جیسے ”الاربعة زوج“ کی مثال کو لیجئے، تو یہاں چار کے جفت ہونے کی دلیل ”لأنہ منقسم بمتساویین“ ہے اور یہ دلیل کوئی مستقل دلیل نہیں بلکہ قضیۃ کے اندر موجود ہے، اس لئے کہ ”زوج“ کہتے ہی اس کو ہیں جو ”منقسم بمتساویین“ ہو، اس لئے اس کو ”مثل دعوی الشئى بیئنة وبرهان“ کہا جائے گا، ٹھیک اسی طرح شارح یہاں ”الحمد لله“ کو قضیۃ فطریہ ثابت کرنا چاہتا ہے، جس کا حاصل یہ ہے کہ لفظ ”اللہ“ کا معنی موضوع یہ ہے۔ ”الذات الواجب الوجود المستجمع لجميع صفات الكمال“ (یعنی ایسی ذات پر لفظ ”اللہ“ بولا جاتا ہے جو واجب الوجود ہونے کے ساتھ ساتھ کمال کی ساری خوبیوں کے ساتھ متصف ہو) تو یہاں لفظ ”اللہ“ کی ولالت صرف ”استجماع“، یعنی جو تمام صفات کمالیہ کا جامع ہو، پر ولالت تقضی ہوگی، اب مصنف کا قول ”الحمد لله“ جو کہ مدعی ہے اور قضیۃ فطریہ ہے، کا مفہوم اور عبارت ”الحمد مطلقاً منحصر فی حق من هو مستجمع لجميع صفات الكمال“ کا مفہوم ایک ہے یعنی کلام ”الحمد لله“ یہ اس قوت کے درجے میں ہے کہ کہا جائے کہ حمد مطلقاً (مطلقاً اشارہ ہے کہ ”الحمد“ میں الف لام جنسی ہے مطلب یہ ہوگا کہ ماہیت حمد اللہ ہی کیلئے ہے اور یا ستغرافی ہے، تو مطلب ہوگا کہ ”حمد“ کے تمام افراد اللہ ہی کے لئے ہیں) اس ذات حق میں منحصر ہے جو کہ تمام خوبیوں کا جامع ہے۔ اس حیثیت سے کہ وہ تمام خوبیوں کا جامع ہے ”لامن حیث انہ عالم رازق“ اب اس مدعی (یعنی اثبات حمد للہ) کی دلیل ”لأنہ مستجمع لجميع صفات الكمال“ اس مدعی وقضیہ میں ہی موجود ہے۔ اسلئے کہ ”اللہ“ کہتے ہی اس کو ہیں جو کمال کی ساری خوبیوں کے ساتھ متصف ہو اور حمد مطلق بھی ایک صفت ہے صفات کمال میں سے، لہذا حمد مطلق اس ذات میں منحصر اگر نہ مانا جائے تو پھر اللہ تمام صفات کا جامع نہ ہوگا قیاس کی صورت میں اسکی ترتیب

کچھ یوں ہے ”الحمد مطلقاً من الصفات الکمالیة وکل من الصفات الکمالیة منحصرۃ فی حق من هو مستجمع لجميع الصفات الکمالیة، فالحمد مطلقاً منحصرۃ فی حق من هو مستجمع لجميع الصفات الکمالیة“

یہاں ایک اشکال ہو سکتا ہے کہ شارح نے کیوں کہا ”كدعوى الشئى“، یعنی یہ دعویٰ کے مانند ہے۔ ”دعوى الشئى“ کیوں نہیں کہا؟ اس کا جواب یہ ہے کہ اگرچہ یہ ثابت ہوا کہ حمد مطلقاً کس ذات میں منحصر ہے اور کیوں منحصر ہے، لیکن صراحتاً یہ بات ثابت نہیں ہوئی بلکہ ضمناً ثابت ہوئی ہے، چنانچہ ”الحمد لله“ اور ”الحمد لله لأن الحمد مطلقاً من صفات الکمال الخ“ دونوں میں فرق ہے۔ اول مثل دعوى مع الدلیل ہے اور دوسرا دعوى مع الدلیل ہے۔ تو ”الحمد لله“ میں اگرچہ صراحتہ کلام دلیل سے خالی ہے، لیکن دلیل ضمناً مذکور ہے اور عقلاً اس کو جانتا ہے، اس لئے ”كدعوى الشئى“ کہا۔

”ولا يخفى لطفه“، یعنی ”الحمد لله“ میں بظاہر تو صرف دعوى ہے، لیکن درحقیقت اس میں دعوى مع الدلیل ہے اس لئے یہ کلام زیادہ پر لطف ہے۔

الذی ہدانا جس نے ہماری رہنمائی کی

لفظ ہدایت کی تفصیلی بحث

قوله الذی ہدانا الخ: یہاں سے شارح لفظ ”ہدایت“ سے متعلق بحث کرتے ہیں۔
اجمال:

اس بحث میں کل پانچ باتیں ذکر کی گئی ہیں۔

(۱)۔۔۔ لفظ ”ہدایت“ کا اصطلاحی معنی معتزلہ و اشاعرہ (اہل سنت)

کے نزدیک کیا ہے؟

(۲)۔۔۔ دونوں معنوں میں باہمی فرق کیا ہے؟

(۳)۔۔۔ دونوں معنوں میں سے ہر ایک پر اعتراض۔

(۴)۔۔۔ ان دونوں اعتراضوں کا ایک خارجی جواب۔

(۵)۔۔۔ اختلاف ختم کرنے کیلئے علامہ تفتازانی کا آخر میں فیصلہ۔

تفصیل:

ہدایت کے معنی لغت میں ”راہ نمودن“ (راستہ دکھانا) کو کہتے ہیں ”اصطلاحی معنی اس کے دو ہیں۔

(۱)۔۔۔ الدلالة الموصلة (معتزلہ کے ہاں ”موصل“ دلالت کی صفت ہے) یعنی ایسی دلالت جو مقصود تک پہنچا ہی دے، اور اس معنی کو معتزلہ نے اختیار کیا ہے (یہاں شارح نے ”موصلہ“ کی تفسیر ”ایصال“ سے اس لئے کی ہے کہ معتزلہ کے ہاں ”وصول“ مطاوع ہے ”ایصال“ کا، اور مطاوع کی حیثیت لازم کی ہے لہذا ایصال (ملزوم) کے لئے وصول لازم ہوگا۔ یعنی اس میں وصول اہل المطلوب لازمی ہے۔ کیونکہ ”ایصال“ کے معنی جب پہنچانے کے ہو گئے تو پہنچانے کے لئے مطلوب تک پہنچنا لازمی ہے، جیسے ”كسرت القلم“ میں نے قلم توڑ دیا ”فانكسر“ تو وہ ٹوٹ گیا، چنانچہ توڑنے کیلئے ٹوٹنا لازم ہے۔

(۲)۔۔۔ اراء الطریق، یعنی جو راستہ مطلوب تک پہنچا دے اس راستے کا دکھانا اور اس معنی کو اشاعرہ نے اختیار کیا ہے (اشاعرہ کے ہاں ”موصل“ صفت ”طریق“ کی بنتی ہے اسلئے یہاں شارح کی عبارت میں ”موصل“ کا لفظ ”الطریق“ کی صفت ہے یعنی صرف ایسا راستہ دکھانا ہے جو مطلوب تک پہنچانے والا ہو)۔

دونوں معنوں میں کیا فرق ہے؟

دونوں معنوں میں فرق یہ ہوگا کہ پہلے معنی کے اعتبار سے ”مہتدی“ یعنی پہنچنے والے کو منزل مقصود تک رسائی لازم اور ضروری ہے (اس لئے کہ پہنچانے کے لئے پہنچنا لازم ہے، جیسے گاڑی میں کسی کو بٹھا کر پہنچایا، تو وہ پہنچ ہی جاتا ہے) جب کہ دوسرے معنی کے اعتبار سے اس کا منزل مقصود تک پہنچنا لازم نہیں ہے، ممکن ہے کہ پہنچ جائے اور یہ بھی ممکن ہے کہ وہ اس راستے تک نہ پہنچ سکے جو مطلوب تک جاتا ہے، چہ جائے کہ وہ مطلوب تک پہنچ جائے۔ اس لئے بسا اوقات آپ جس کو مطلوب تک پہنچانے والے راستے کی رہنمائی کریں، تو وہ اس

راستے کو چھوڑ کر دوسرا راستہ اختیار کر کے غلط ہو جاتا ہے، تو مطلوب تک کیسے اس کی رسائی ہوگی؟

شارح کے قول ”فان الدلالة على ما يوصل الى المطلوب الخ“ سے یہی مراد ہے۔
فائدہ: بڑا فرق دونوں معنوں میں یہ ہے کہ پہلے میں ہدایت کے بعد گمراہی متصور نہیں ہوتی ہے اور دوسرے میں ہدایت کے بعد گمراہی ممکن ہوتی ہے۔ دونوں معنوں میں نسبت یہ ہے کہ دوسرا اعم مطلق ہے (کہ اس میں مطلوب تک پہنچنا اور نہ پہنچنا دونوں آتا ہے) اور دوسرا اخص مطلق ہے (کہ اس میں مقصود تک پہنچنا لازمی امر ہے)

دونوں معنوں پر اعتراض:

پہلے معنی (جس کو معتزلہ نے لیا ہے) اس پر اعتراض یہ ہے کہ قرآن کریم میں شمود کے بارے میں وارد ہے۔

”وَأَمَّا ثَمُودُ فَهَدَيْنَاهُمْ فَاسْتَحَبُوا الْعَمَىٰ عَلَى الْهُدَىٰ“

کیونکہ شمود کو ہدایت تو کی گئی تھی مگر آگے قرآن نے خود ہی فرمادیا کہ ان لوگوں نے گمراہی کو پسند کیا، حالانکہ مطلوب تک رسائی کے بعد کوئی گمراہ نہیں ہوتا، اس سے معلوم ہوا کہ ہدایت کے معنی ایصال الی المطلوب درست نہیں۔ دوسرا معنی جس کو اشاعرہ نے لیا ہے اس پر بھی اعتراض ہے کہ آیت ”انک لاتہدی من أحببت“ میں اگر ارادة الطريق کا معنی لیا جائے تو مطلب یہ ہوگا کہ آپ ﷺ جس کو چاہیں ارادة الطريق یعنی راستہ نہیں دکھا سکتے، یہ غلط ہو جائے گا، اس لئے کہ آپ ﷺ کا مقصد بعثت ہی راستہ دکھلانا تھا، تو پھر کیونکر اس کی نفی کی جا رہی ہے۔۔۔؟

دونوں فریقین کی طرف سے ایک خارجی جواب

معتزلہ جو ”ہدایت“ کو ایصال الی المطلوب کے معنی میں لیتے ہیں، تو ان کا مقصد یہ ہے کہ ”ایصال الی المطلوب“ ”ہدایت“ کا معنی حقیقی ہے، جب کہ ”ارادة الطريق“ ”ہدایت“ کا معنی مجازی ہے، جہاں معنی حقیقی معتذر ہو، تو ان کے نزدیک معنی مجازی لیا جائے گا، چنانچہ آیت ”وَأَمَّا ثَمُودُ فَهَدَيْنَاهُمْ“ میں ”ہدایت“ سے مراد ”ارادة الطريق“

ہے اور ظاہر ہے کہ اراء الطریق نے بعد گمراہ ہونا متصور ہے اور دوسری آیت ”إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ“ میں ”إِصْصَالُ إِلَى الْمَطْلُوبِ“ مراد ہے اور یہ بھی ظاہر ہے کہ آپ ﷺ کا کام ایصالِ إِلَى الْمَطْلُوبِ نہیں ہے۔ ایسے ہی اشاعرہ جو ”ہدایت“ کو اراء الطریق کے معنی میں لیتے ہیں، تو ان کا مقصد یہ ہے کہ ”اراء الطریق“ معنی حقیقی ہے جب کہ ”ایصالِ إِلَى الْمَطْلُوبِ“ ”ہدایت“ کا معنی مجازی ہے، چنانچہ ان کے ہاں ”إِنَّكَ لَا تَهْدِي“ میں ہدایت سے مراد ایصالِ إِلَى الْمَطْلُوبِ ہے، مجازاً، لتعذر الحقیقة، جب کہ پہلی آیت میں معنی حقیقی اراء الطریق مراد ہے۔

علامہ تفتازانی کا فیصلہ

متن ”تہذیب“ کے مصنف علامہ تفتازانی نے تفسیر کشاف (جو کہ علامہ زمخشری کی تفسیر ہے) کا ایک حاشیہ لکھا ہے، جس میں انہوں نے ”أَهْدُنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ“ کی تفسیر کی بحث میں لفظ ”ہدایت“ کے بارے میں مختلف اقوال اور ان کی تفصیل کر کے، آخر میں یہ ضابطہ بیان کیا ہے کہ ”ہدایت“ ان دو معنوں ”إِصْصَالُ إِلَى الْمَطْلُوبِ اراء الطریق“ میں مشترک ہے، جہاں جو معنی مناسب ہو اس میں استعمال کر لیا جائے تو اس صورت میں لفظ ”ہدایت“ کے کسی معنی پر نہ کوئی اعتراض پڑتا ہے اور نہ ہی معتزلہ و اشاعرہ کے مابین معنی ”ہدایت“ کے بارے میں کوئی اختلاف باقی رہتا ہے، کیونکہ جس آیت میں ”اراء الطریق“ مراد لینا مناسب نہ ہو وہاں ”ایصالِ إِلَى الْمَطْلُوبِ“ مراد لیا جائے گا اور جہاں ”إِصْصَالُ إِلَى الْمَطْلُوبِ“ مراد نہ ہو سکے وہاں ”اراء الطریق“ مراد لیا جائے گا، لیکن قاعدہ یہ ہے کہ لفظ مشترک کے کئی معنوں سے علی سبیل التعیین کوئی معنی مراد ہونے کیلئے قرینہ کی ضرورت ہوتی ہے۔ ”وَمَحْصُولُ كَلَامِ الْمَصْنَفِ“ کہہ کر شارح نے حاشیہ کشاف سے مصنف کے کلام کو نقل کر کے قرینہ ذکر کیا ہے، جس کا حاصل یہ ہے کہ لفظ ”ہدایت“ کا اپنے مفعولِ ثانی کی طرف بلا واسطہ متعدی ہونا قرینہ ہے، ہدایت کے معنی ”إِصْصَالُ إِلَى الْمَطْلُوبِ“ ہونے پر، اور بواسطہ ”الام یا بواسطہ الی“ متعدی ہونا قرینہ ہے ”اراء الطریق“ مراد ہونے پر شارح نے مفعولِ ثانی کی طرف بلا واسطہ متعدی ہونے کی

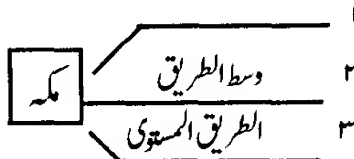
مثال میں ”اهدنا الصراط المستقیم“ کو پیش کیا ہے، کیونکہ اس میں ”نا“ مفعول اول اور ”الصراط المستقیم“ مفعول ثانی ہے جس کی طرف ”اهد“ فعل بلا واسطہ متعدی ہے، اور مفعول ثانی کی طرف بلا واسطہ متعدی ہونے کی مثال میں ”وَاللّٰهُ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ اِلٰى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ“ کو پیش کیا ہے کہ اس میں ”صراط مستقیم“ مفعول ثانی کی طرف فعل ”یہدی، بواسطہ“ ”إِلَى“ متعدی ہے اور ”مَنْ يَشَاءُ“ مفعول اول ہے، اور بواسطہ ”لَا“ متعدی ہونے کی مثال ”إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَامٌ“ کو پیش کیا ہے کہ اس میں ”یہدی“ فعل ”الَّتِي هِيَ أَقْوَامٌ“ مفعول ثانی کی طرف بواسطہ ”لَا“ متعدی ہے (الَّتِي هِيَ أَقْوَامٌ، الطريق محذوف کی صفت ہے) اور اس کا مفعول اول ”الناس“ محذوف ہے۔ تقدیر عبارت ہے ”إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلنَّاسِ لِلطَّرِيقِ الَّتِي هِيَ أَقْوَامٌ“ اب یہاں جواب یہ ہے کہ قول باری تعالیٰ ”وَأَمَّا ثَمُودُ فَهَدَيْنَاهُمْ“ میں مفعول اول تو ضمیر ہم ہے اور مفعول ثانی مقدر ”إِلَى الْحَقِّ“ یا ”إِلَى صِرَاطِ الْمُسْتَقِيمِ“ ہے لہذا اس آیت میں ارادة الطريق مراد ہے اور ”أَنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ“ میں ”مَنْ أَحْبَبْتَ“ مفعول اول ہے، جس کی طرف ”لَا تَهْدِي“ بلا واسطہ متعدی ہے، لہذا اس میں ”إِيصَالٌ إِلَى الْمَطْلُوبِ“ مراد ہے اور اس کا مفعول ثانی محذوف ہے، یعنی ”أَنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ الْحَقَّ“ لہذا اب کوئی اشکال نہ رہا۔

شارح نے مصنف کے حوالہ سے بتا تو دیا کہ ”ہدایت“ جب متعدی بنفسہ ہو تو ”إِيصَالٌ إِلَى الْمَطْلُوبِ“ کے معنی میں ہے، اور جب ”إِلَى“ یا ”لَا“ کے ذریعے متعدی ہو، تو ارادة الطريق کے معنی ہے، لیکن یہ قاعدہ ہر جگہ جاری نہیں ہو سکتا، مثلاً اللہ تعالیٰ کے قول ”إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا“ میں ”ہدینا“ مفعول ثانی کی طرف بنفسہ متعدی ہے، اور ایصال کے معنی یہاں نہیں ہو سکتے، جیسا کہ ظاہر ہے کہ وصول کے بعد کفر ممکن نہیں، لہذا اس کا جواب یہ دیا جاتا ہے کہ یہاں ہدایت متعدی ”إِلَى“ کے واسطے سے ہے دراصل ”إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ“ ہے لیکن اس سلسلے میں حق بات یہ ہے کہ ہدایت کے کہاں کوئے معنی ہوں گے؟ اس کیلئے کوئی قاعدہ کلیہ نہیں محل اور موقع کے اعتبار سے ترجمہ کیا جائے گا۔

سیدی راہ کی

شارح کی تین سطروں پر مشتمل عبارت میں چار باتیں ہیں:

(۱) ”ای وسطہ“ سے متن کی وضاحت ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ ”سواء“ وسط کے معنی میں ہے ”الطریق“ راستہ کو کہتے ہیں تو اس اعتبار سے ”سواء الطریق“ کے معنی وسط طریق کے ہیں یعنی راستے کا درمیان اور بیچ جو منزل مقصود تک پہنچا دے، پھر یہاں یہ سمجھئے کہ درمیانی راستہ اپنے اوپر چلنے والے کو قطعی اور یقینی طور پر منزل مقصود تک پہنچا دیتا ہے لیکن راستے کے اطراف سے کوئی اگر چلے تو منزل تک رسائی یقینی نہیں ہے بلکہ راستے کے گم ہونے کا خطرہ ہوتا ہے۔ مثلاً مکہ جانے کیلئے تین راستے ہو، اس طرح



اب جو راستہ درمیان کا ہے وہ سیدھا اور قریب ہے جبکہ دونوں طرفین کے راستے بھی مکہ تک جاتے ہیں، مگر ان پر چل کر رسائی یقینی نہیں۔

(۲) ”وهذا كناية“ سے یہ دوسری بات ہے، جو دراصل آگے وارد ہونے والے تین اعتراضات کی تمہید ہے، اس تمہید کا حاصل یہ ہے کہ لغت میں کنایہ کے معنی کسی شے کو صاف طور پر ظاہر نہ کرنے کے ہیں اصطلاح میں اس کے معنی ہیں کہ لازم بول کر ملزوم مراد لیا جائے یا ملزوم بول کر لازم مراد لیا جائے اب یہاں شارح فرماتے ہیں کہ ”وهذا“، یعنی ”وسط طریق“ کنایہ ہے طریق مستوی سے، کیونکہ کنایہ کا مدلول ملزوم پر ہیں اور یہ دونوں متلازم ہیں اس لئے کہ ”وسط الطريق“ لازم ہے اور ”الطریق المستوی“ اس کا ملزوم ہے ایسے ہی ”الطریق المستوی“ لازم ہے اور ”وسط الطريق“ اس کا ملزوم ہے۔ یعنی دونوں ایک دوسرے کو لازم بھی ہیں اور ملزوم بھی ہیں، ہر ایک بول کر دوسرا مراد لیا جاسکتا ہے نقشے میں ”وسط الطريق“ اور

”الطریق المستوی“ پر غور کرو، مکہ کی طرف جانے والا جو درمیان کا راستہ ہے وہی سیدھا بھی ہے اور جو سیدھا ہے وہی درمیان بھی ہے، ولیس هذا الا التلازم۔

(۳) هذا مراد من الخ سے اب دوانی پر ہونے والے اعتراض کا جواب ہے یہاں پہلے سمجھنا چاہیے کہ ”تہذیب“ علامہ تھنازانی کی ہے، جبکہ انکی ایک شرح علامہ جلال الدین نے بھی لکھی ہے، جس کا نام ”ملا جلال“ ہے پھر عبداللہ یزدی اور ابوالفتح دونوں جلال دوانی کے شاگرد ہیں، اب سمجھے کہ علامہ دوانی نے ”سواء الطریق“ کی تفسیر ”الطریق“ اور ”الصراط المستقیم“ سے کی ہے تو اس پر ابوالفتح نے اعتراض کیا ہے کہ لغت میں ”وسط“ کے ہیں اس کے علاوہ اسمیں درج ذیل تکلفات ہیں۔

(الف) آپ نے سواء مجرد کو معنی ”استواء“ مزید کے لیا، تو اب بنا ”استواء الطریق“۔

(ب) آپ نے ”استواء“ مصدر کو پھر ”مستوی“ اسم فاعل کے معنی میں لیا اب ہوا ”مستوی الطریق“ ”مستوی“ صفت ہے اور ”الطریق“ موصوف تو آپ نے ”مستوی“ کو مؤخر کر کے ”الطریق المستوی“ کہا۔

(ج) ”سواء الطریق“ (جو کہ ترکیب اضافی ہے) ”جرد قطیفة“ کی طرح اضافہ الصفة الى الموصوف ہے اس کو آپ نے ”الطریق المستوی“ (جو کہ ترکیب توصیفی ہے) کی طرف منتقل کر دیا لہذا یہ تفسیر بہتر نہیں ہے لیکن عبداللہ یزدی نے اپنے استاد کا دفاع کرتے ہوئے کہا کہ علامہ دوانی نے جو ”سواء الطریق“ کی تفسیر ”الطریق المستوی“ اور ”الصراط المستقیم“ سے کی ہے، انکی وجہ نہیں جو آپ بیان کر رہے ہیں یہ تکلفات ان کے نہیں ہیں، بلکہ ان کا بھی اس سے اس طرح اشارہ ہے کہ ”سواء الطریق“ کے معنی ”وسط طریق“ کے ہیں اور وہ ”الطریق المستوی“ سے کنایہ ہے، یعنی دونوں میں تلازم ہیں۔

(۴) ثم المراد به الخ سے چوتھی بات کا ذکر ہے یعنی ”سواء الطریق“ کا مصداق کیا ہے؟ دو باتیں بطور تمہید کے سمجھیں۔

(الف) ”براعة استهلال“ کس کو کہتے ہیں، ”براعة استهلال“ کی تعریف یہ ہے

کہ ”وہی الإشارة فی خطبة إلى المطالب المندرجة فی ذلك الكتاب“ یعنی کتاب کے آغاز اور خطبہ میں ایسے الفاظ کو ذکر کرنا، جو کتاب کے مضامین اور مقاصد کے مناسب ہو، یعنی جس سے مسائل کتاب کی طرف اشارہ ہو۔

(ب) علامہ تفتازانی کے اس متن ”تہذیب“ کے دو حصے ہیں ایک حصہ منطق میں اور ایک حصہ عقائد میں (یعنی علم الکلام میں) جس حصہ کو اب ہم پڑھ رہے ہیں یہ منطق والا حصہ ہے، دوسرا حصہ عام طور پر موجود نہیں ہے اب یہاں یہ سمجھیں کہ ”سواء الطريق“ سے مراد کیا ہے؟ اس کا مصداق کیا ہے تو اسکے مصداق میں دو احتمال ہیں۔

اول: عقائد نفس الامری (یعنی عقائد حقہ) اور یہ مطلق ہے اس میں علی سبیل العموم عقائد اسلام اور عقائد منطق (علم المنطق) ہر دونوں داخل ہیں، کیونکہ دونوں میں عقائد نفس الامری یعنی عقائد حقہ ہوتے ہیں اور مطلب یہ ہوگا کہ اللہ نے عقائد نفس الامری کی طرف ہماری رہنمائی فرمائی ہے اور ظاہر ہے کہ نفس الامر میں علم کلام اور علم منطق ہر دونوں داخل ہیں، کیونکہ عقائد اسلامی کے مانند مسائل منطقی بھی نفس الامر کے مطابق ہیں۔

”فان المنطق والكلام كلاهما طريقتان الى الحق“

دوئم: یہ کہ ”سواء الطريق“ سے عقائد اسلام ہی مراد ہو (مقید ہو مطلق نہ ہو) یعنی اللہ نے عقائد اسلام کی طرف ہماری رہنمائی فرمائی، اب دونوں احتمالات میں پہلا احتمال (یعنی جب ”سواء الطريق“ کا مصداق عقائد نفس الامری ہو) زیادہ راجح اور مناسب ہے، اسلئے کہ اس سے دو فائدے ہیں:

(۱) ایک تو یہ ہے کہ ”سواء الطريق“ مصنف کی کتاب ”تہذیب“ کے ہر دو حصوں (علم المنطق اور علم الکلام) کو شامل ہوگا۔

(۲) اور دوسرا فائدہ یہ کہ اسمیں ”براعة استهلال“ کا فائدہ بھی حاصل ہو رہا ہے، یعنی مصنف کی کتاب کے ہر دو حصوں کے مضامین کی طرف اشارہ بھی ہو رہا ہے۔

وجعل لنا التوفيق خير رفيق
اور توفیق کو اللہ نے ہمارے لئے بہترین ساتھی بنایا ہے

قوله وجعل لنا الخ

نحو میں آپ نے پڑھا ہے کہ ظرف زمان اور ظرف مکان کی طرح جار مجرور بھی ظرف واقع ہوتا ہے، یہاں ”لنا“ جار مجرور ظرف ہے، لیکن اس ظرف میں دو احتمال ہیں:

(۱) یا ”جعل“ کے ساتھ متعلق ہے۔

(۲) یا ”رفیق“ کے ساتھ متعلق ہے۔

مگر دونوں صورتیں اعتراض سے خالی نہیں اور وجہ یہ ہے کہ ”جعل“ کے بعد عام طور پر لام تعلیل مذکور ہوتا ہے (لام تعلیلیہ اسکو کہتے ہیں کہ جب وہ اپنے مدخول کو ماقبل کے لئے علت بنائے) اگر ”جعل“ کے ساتھ متعلق ہو جائے تو معنی یہ ہوں گے کہ اللہ تعالیٰ نے ہماری وجہ سے توفیق کو بہترین ساتھی بنایا، حالانکہ اللہ ہماری وجہ سے افعال نہیں صادر فرماتے ہیں تو گویا اس صورت میں باری تعالیٰ کے افعال کا ”معلل بالاعراض“ ہونا لازم آتا ہے۔ وھذا الیس بصحیح۔ شارح نے اول احتمال کو درست قرار دینے کیلئے جواب دیا ہے، کہ یہ اعتراض تو اس وقت لازم آتا ہے جب لام اگر تعلیل کا ہوتا، لیکن یہاں پر لام تعلیل کا نہیں بلکہ انتفاع کا ہے اور لام انتفاع تو قرآن مجید میں بھی موجود ہے ”جعل لکم الارض فراشا“ ای جعل لانتفاعکم الارض فراشا۔

اگر دوسرے احتمال کی صورت میں ”رفیق“ کے ساتھ ”لنا“ کا ظرف متعلق ہو جائے تو اس صورت پر بھی اشکال ہے، اشکال سے قبل ایک صابطہ سمجھئے کہ جو شئی معمول ہو مضاف الیہ کا (یعنی مضاف الیہ اسمیں عامل ہو)، تو اس معمول کا مضاف الیہ (عامل) پر مقدم کرنا درست نہیں چہ جائیکہ وہی معمول مضاف الیہ کے مضاف یعنی عامل کے عامل (کیونکہ مضاف عامل ہے مضاف الیہ میں اور مضاف الیہ کا اگر متعلق ہو تو وہ مضاف الیہ کا معمول ہوگا کیونکہ متعلق معمول ہی ہوتا ہے تو مضاف الیہ بھی عامل ہوگا) پر بھی مقدم ہو، اب اس دوسرے احتمال میں یہی اشکال ہی تو ہے، کہ خیر مضاف (عامل) ہے اور ”رفیق“ مضاف الیہ (معمول) ہے اور ”لنا“ ظرف اگر مضاف الیہ کے متعلق ہو، تو معمول بن جائے گا، لیکن یہاں وہ صرف مضاف الیہ (عامل) پر نہیں بلکہ مضاف (عامل کے عامل) پر بھی مقدم ہے فیکف یجوز؟

اس اشکال کا جواب شارح نے یہ دیا کہ یہ ظرف ہے ”والظرف مما يتوسع فيه مالا يتوسع في غيره“ لہذا اس میں جائز ہے کہ اپنے عامل بلکہ عامل کے عامل پر بھی مقدم ہو جائے اور ظرف میں اس وسعت کی وجہ یہ ہے کہ ظرف کے لئے عامل کا معمولی رائج (یعنی بو) بھی کافی ہوتی ہے اور عامل کا رائج اور بوقدم اور تاخیر ہر دو صورت میں برابر پہنچتی ہے۔

قوله والاول اقرب لفظاً والثاني معنى الخ یہاں بتانا چاہتے ہیں کہ احتمال تو دونوں درست ہیں، مگر ان دونوں میں سے کونسا زیادہ مناسب ہے چنانچہ حاشیہ ملا عبد اللہ نے اسکی یوں وضاحت کی ہے۔

”اما اقربية الاول لفظاً فظاھر لاتصال العامل لمعموله وعدم ارتكاب خلاف الاصل یعنی ”لنا“ کو ”جعل“ کا متعلق بنانا باعتبار لفظ کے قریب ہے اور لفظ کے اعتبار سے یہ متعلق بنانا زیادہ مناسب ہے، کیونکہ ظرف کا متعلق اگر قریب ہو تو یہ زیادہ بہتر ہے اس پہلی صورت میں دوسرا دعویٰ ضمنی ہے یعنی ”الاول اقرب لفظاً وابعد معنى“ یہ صورت معنی کے اعتبار سے بعید ہے، کیونکہ لام تعلیل کا بھی تو احتمال ہے (لام انتفاع مراد لینے کے باوجود بھی) تو پھر یہ شبہ ہوگا کہ اللہ نے توفیق کو ہمارے لئے جو بہترین رفیق بنایا ہے اس میں اسکی کوئی غرض ہوگی۔ والثانی معنی اس میں بھی دوسرا دعویٰ ضمنی ہے ای الثانی اقرب معنى وابعد لفظاً، مطلب یہ ہے کہ ”لنا“ کو ”رفیق“ کے متعلق قرار دینا معنی کے اعتبار سے قریب ہے، کیونکہ اس صورت میں اللہ پاک کے افعال کا معلل بالاغراض ہونے کا وہم وگمان باقی نہیں رہتا اور دوسرا جزء یعنی لفظ کے اعتبار سے بعید ہے کیونکہ ”لنا“ ”رفیق“ سے بہت پہلے ہے، عامل سے معمول مقدم ہے اور دونوں کے درمیان اتھال نہیں۔

والصلوة والسلام على من ارسله هدی

اور درود اور سلام اس شخص پر نازل ہو جس کو اللہ نے ہادی بنا کر بھیجا

قوله الصلوة الخ صلوٰۃ کے لغوی معنی میں تین قول ہیں (الف) تحریک الصلوٰۃ (ب) طلب الرحمۃ (دعاء) (ج) یہ لفظ مشترک ہے یعنی مختلف چیزوں کی طرف نسبت کرنے سے ”صلوٰۃ“ کے معانی بھی مختلف ہو جاتے ہیں صلوٰۃ کی نسبت جب اللہ کی طرف ہو تو

سے رحمت اور جب فرشتوں کی طرف ہو اس سے استغفار اور جب بندوں کی طرف نسبت ہو تو طلب رحمت اور جب وحوش و طیور کی طرف ہو تو تسبیح و تہلیل مراد ہے، مگر یہاں شارح بتانا چاہتے ہیں کہ صلوٰۃ کے اصل لغوی معنی ”طلب رحمت“ کے ہیں لیکن اس پر سوال یہ ہوگا کہ جب عند الشارح صلوٰۃ کے راجح معنی ”طلب رحمت“ کے ہیں، حالانکہ اسکی نسبت کبھی اللہ کی طرف بھی ہو رہی ہے (یعنی صلوٰۃ اللہ) تو معنی یہ ہوگا اللہ کی طلب رحمت کرنا، حالانکہ اللہ کی ذات تو عالی و برتر ہے وہ کسی سے رحمت کا طلب کیسے کر سکتا ہے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ ”صلوٰۃ“ کی نسبت جب اللہ کی طرف کی جائے، تو اس وقت ”صلوٰۃ“ کو ”طلب“ کے معنی سے مجرور (یعنی خالی) کیا جاتا ہے اور صلوٰۃ“ سے صرف ”رحمت“ کا معنی لیا جائے گا مجازاً کیونکہ حقیقی معنی ”طلب رحمت“ تو یہاں معجز رہے اسلئے مجازی معنی کی ضرورت پڑی، لیکن پھر دوسرا اشکال یہ پیدا ہوگا کہ ”رحمتہ“ کے لغوی معنی تو ”رقة القلب“ کے ہیں اور اللہ تو اس سے منزہ ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں دراصل دوسرا مجاز بھی ہے یعنی ”صلوٰۃ“ سے مجازاً رحمت مراد ہے اور پھر رحمت سے مجازاً احسان مراد ہے (رحمت سے مجازاً ”احسان“ اس لئے مراد ہے کہ ”رقة القلب“ دل کی نرمی، یہ احسان کرنے کے لئے سبب ہے پہلے ان کے دل میں نرمی آتی ہے بعد میں کسی پر ترس کھا کر احسان کرتا ہے، تو ”رقة القلب“ مسبب ہوا اور ”احسان“ سبب، تو یہاں مسبب کا ذکر کر کے سبب مراد لیا یہ مجاز ہی ہوتا ہے)

قوله علی من ارسله الخ یہاں سے شارح کی غرض یہ ہے کہ مصنفؒ نے حضور ﷺ کے اسم گرامی کی تصریح چھوڑ کر صرف صفت رسالت پر اکتفاء کیا اس لئے کہ:

(۱) ”اجلاً لا وتَعْظِیماً“ یعنی تصریح نہ کرنا معزز و موقر کی خبر دیتا ہے، قابل احترام شخصیت کا نام نہ لینے کو عزت سمجھا جاتا ہے، جیسے ہم اپنے بڑوں کے نام نہیں لیتے ہیں۔

(۲) قاعدہ یہ ہے کہ جب موصوف کی صفت ام کے ساتھ ایسا خاص ہو کہ جب صفت کا ذکر کیا جائے تو ایک دم موصوف کی طرف ذہن جائے، تو اس وقت صفت کا ذکر کرنا کافی ہوتا ہے، تو یہاں پر نام گرامی کی تصریح نہ کرنا تنبیہ ہے اس بات پر کہ یہ وصف (رسالت) ایسا ہے، جس سے ذہن حضور ﷺ ہی کی طرف جاتا ہے۔ اور کسی کی طرف نہیں جاتا، یہاں ضمناً

یہ سمجھے کہ حضور علیہ السلام سے زیادہ تعظیم تو اللہ کی ہے مگر اس کے باوجود ”الحمد لله“ میں اللہ کا نام صراحتاً ذکر ہے، کیونکہ قرآن میں اللہ کا نام سورۃ فاتحہ کی ابتدا میں صراحتاً ہے اور ”إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ“ میں حضور علیہ السلام کی صفت ذکر ہے۔ شارح کی عبارت ”فِيمَا ذَكَرَ مِنَ الْوَصْفِ“ میں ”مَنْ الْوَصْفِ“ ”فِيمَا“ کے ”مَا“ کا بیان ہے، اب تھوڑا اشکال یہ رہتا ہے کہ رسالت کے علاوہ بھی حضور ﷺ کے تو بہت اوصاف ہیں شجاعت، سخاوت وغیرہ۔ تو مصنف نے خاص اس وصف رسالت کو کیوں ذکر کیا؟ اس کے شارح نے دو جواب دیئے ہیں۔

(الف) یہ وصف رسالت ہی دراصل باقی تمام اوصاف کمالیہ کو مستلزم ہے، اور یہ تمام اوصاف کمالیہ کو کیوں مستلزم ہے؟ اس لئے کہ مثلاً جو خفی اور بہادر ہو تو ضروری نہیں کہ وہ رسول بھی ہو مثلاً حاتم طائی خفی تھا اور حضرت عمرؓ بہادر تھے لیکن یہ دونوں رسول تو نہیں تھے، ہاں جو رسول ہوگا وہ خفی اور بہادر ہوگا تو رسالت تمام صفات کمالیہ کو مستلزم ہوئی اس لئے اس صفت کو اختیار کیا۔

(ب) خاص طور پر وصف رسالت ذکر کرنے میں حضور ﷺ کے مرسل ہونے کی تصریح ہوگئی، کیونکہ اگر اس صفت کے علاوہ اور کسی صفت کو ذکر کرتا تو چونکہ وہ رسالت کو مستلزم نہیں ہیں، اس لئے ان کے ذکر سے آپ ﷺ کے مرسل ہونے پر تصریح نہ ہوتی، اب سوال یہ پیدا ہوا کہ آپ ﷺ کے مرسل ہونے کی تصریح کا کیا فائدہ ہے؟

”فَانِ الرَّسَالَةَ فَوْقَ النَّبُوتَةِ“ سے اس کا جواب ہے کہ بھائی! آنحضرت ﷺ کے مرسل ہونے کی تصریح سے آپ کی عظمت شان و مقام کا بیان مقصود ہے وہ اس لئے کہ ساری کائنات میں جتنی خوبیاں اور صفات ہیں ان میں نبوت سب سے اعلیٰ صفت اور منصب ہے، لیکن نبوت سے بھی اعلیٰ درجہ کی صفت، صفت رسالت ہے فان المرسل هو الخ، سے رسالت کے فوق النبوت کی وجہ بتلا رہے ہیں، یعنی رسالت فوق النبوت اس وجہ سے ہے کہ مرسل اس نبی کو کہتے ہیں جس کی طرف دین اور کتاب دونوں بھیجی گئی ہو، بخلاف نبی کہ وہ عام ہے جس کے پاس کتاب اور دین ہو یا کسی اور نبی کے تابع ہو لہذا ”مرسل“ نبی ہے ”مع امرزائد“ کے، تو

اس سے ثابت ہوا کہ آپ ﷺ صرف نبی نہیں بلکہ رسول بھی ہیں جس سے آپ کی عظمت کا پتہ چلتا ہے۔

قولہ ھَدَى الخ یہاں پہلے ایک قاعدہ یہ سمجھنا چاہیے کہ جب کوئی اسم نکرہ منصوب ہو تو اس وقت عام طور سے ترکیب کے اس میں دو احتمال ہوتے ہیں، یا تو وہ ماقبل کے لئے مفعول بنتا ہے یا حال واقع ہوتا ہے ”ھَدَى“ کا لفظ بھی چونکہ اسم نکرہ منصوب ہے، اس لئے یہاں بھی یہی دو احتمال ہیں ایک احتمال یہ ہے کہ یہ ”ارسلہ“ فعل کا مفعول لہ ہے دوسرا احتمال یہ ہے کہ یہ ”ارسل“ کی ضمیر فاعل سے یا ”ہاء“ ضمیر مفعول سے حال واقع ہو، مگر یہاں دونوں احتمالوں پر اشکال ہے، پہلے احتمال پر اشکال سے قبل بطور تمہید دو باتیں سمجھیں۔

(۱)۔۔۔ مفعول لہ ہمیشہ ماقبل فعل کے لئے علت ہوتا ہے، یہی وجہ ہے کہ اس میں فعل کو ”فعل معلل بہ“ کہتے ہیں۔

(۲)۔۔۔ مفعول لہ سے لام کے مقدر کرنے کی ایک شرط ہے وہ یہ کہ فعل معلل اور مفعول لہ کا فاعل ایک ہو (اگر فاعل مختلف ہو تو اختلاف فاعل کی وجہ سے لام مفعول لہ میں ظاہر ہوگا جیسے: ”والخیل والبغال لتركبوها“ ای خلق الخیل الخ ”تو یہاں ”خلق“ فعل ہے ”لتركبوها“ مفعول لہ ہے لیکن دونوں کا فاعل الگ الگ ہے یعنی ”خلق“ کا فاعل لفظ جلالہ (اللہ) ہے اور مفعول لہ ”لتركبوها“ میں ركوب کا فاعل مخلوق ہے، اس لئے مفعول لہ میں ”لام“ مقدر نہیں، بلکہ ظاہر ہے اور کبھی تو فاعل کے اختلاف کی وجہ سے ”لام“ کے بجائے ”من“ ہوتا ہے مثلاً جیسے ”يحبسبهم الجاهل اغنياء من التعفف“ میں ”يحبسب“ کا فاعل ”الجاهل“ ہے اور ”من التعفف“ مفعول لہ میں ”تعفف“ کا فاعل مجاہد فقیر ہے اس لئے مفعول لہ کے ساتھ ”من“ ظاہر ہے) اب ان دونوں باتوں کی وضاحت ایک مثال سے سمجھے مثلاً ”ضربت زيداً تاديباً“ مفعول لہ ہے جو کہ فعل ”ضرب“ کے لئے علت ہے اور لام مقدر ہے ”ای للتاديب“ یعنی زيد کا ضرب ادب دینے کی وجہ سے ہے، تو یہاں ”ضرب“ فعل کو ”معلل بہ“ کہیں گے، نیز مفعول لہ سے لام کے حذف ہونے کی شرط بھی پائی جاتی ہے کہ فعل معلل بہ ضرب اور مفعول لہ (تاديباً) کا فاعل ایک ہے

یعنی صرف متکلم ہے، مطلب یہ ہوگا کہ زید کو مارنے والا متکلم ہے اور ادب دینے والا بھی متکلم ہے، جب یہ دو باتیں سمجھ میں آئیں۔

تو اب پہلے احتمال پر اشکال کا خلاصہ یہ ہے کہ اگر ”ہدی“ ”ارسل“ فعل کا مفعول نہ ہو جائے تو یہاں فعل معلل بہ (ارسلہ) کا فاعل لفظی تو اللہ ہے (اس لئے کہ مرسل بھیجے والا تو اللہ ہی ہوتا ہے) اور مفعول لہ (ہدی) کا فاعل معنوی رسول اکرم ہے (اس لئے کہ ہدایت کے لئے تو آپ ﷺ ہیں تو یہاں ”ہدی“ کا فاعل اگرچہ لفظی طور پر علیہ السلام نہیں، لیکن معنوی طور پر تو ہے) حالانکہ شرط تو پہلی گزری، کہ مفعول لہ تلام کے مقدر کرنے کی شرط یہ ہے کہ فعل معلل بہ اور مفعول لہ کا فاعل ایک ہو، واذافات الشرط فوات المشروط ”لہذا“ ”ہدی“ کے مفعول لہ کا احتمال تو ختم ہوا پھر یہ کیوں مفعول لہ ہو سکتا ہے؟ یہاں اس اشکال کا جواب شارح نے یوں دیا کہ جب ”ہدی“ ”ارسل“ فعل کا مفعول لہ واقع ہو جائے تو اس سورۃ میں یہ طے ہے کہ ”ہدی“ سے مراد اللہ کی ہدایت ہے نہ ہدایت الرسول (ہاں پیغمبر پاک ﷺ ہدایت کے لئے سبب ضرور ہوں گے، اصل ہدایت اللہ کی ہوگی) تو جب دونوں (فعل معلل بہ یعنی ”ارسل“ اور مفعول لہ یعنی ”ہدی“) کا فاعل ایک ہوا (جو کہ اللہ ہے) اس لئے کوئی اشکال نہیں رہا۔ شارح کی عبارت کی تشریح یہ ہوگی حتیٰ یکون ای المفعول لہ، یعنی ”ہدی“ سے ہدایت اللہ اسلئے مراد ہے تا آنکہ ہو جائے یہ مفعول لہ، فعلا فعل ہو جائے (فعل سے مراد لغوی معنی ہے ورنہ مفعول لہ کیسے فعل اصطلاحی واقع ہوگا) لفاعل الفعل المعلل بہ، فعل معلل بہ (ارسل) کے فاعل کیلئے۔ معلل کا مطلب یہ ہے جس کی علت ذکر کی گئی ہو، ظاہر ہے کہ وہ علت مفعول لہ ہے، بہ کی ضمیر مفعول لہ کی طرف لوٹ رہی ہے اسلئے ”معلل بہ“ سے یہاں مراد ”ارسل“ فعل ہے، حاصل یہ کہ مفعول لہ جس فعل کی علت ہو وہ فعل جس فاعل کا فعل ہو، تو مفعول لہ کے لئے بھی اسی فاعل کا فعل ہونا ضروری ہے، چنانچہ یہ ”ہدی“ علت ہے ”ارسل“ فعل کے لئے، یعنی اللہ نے آپ ﷺ کو رسول بنایا ہے ہدایت کے لئے اور یہ ہدایت اللہ کا فعل ہے یعنی ہدایت کرنے والا اللہ ہے لہذا اسی ہدایت کا فاعل اور ”ارسل“ کا فاعل ایک ہو گیا

ہے۔ یہی وجہ تو ہے کہ ”ہدی“ ”ارسل“ فعل کا مفعول نہ بن رہا ہے۔

دوسرے احتمال (یعنی جب ”ہدی“ کو حال بنائیں) پر اشکال سے قبل دو قاعدے سمجھیں۔

(۱)۔۔۔ مصدر کبھی تو اسم فاعل اور کبھی اسم مفعول کے معنی میں آتا ہے۔

(۲)۔۔۔ حال جب مفرد ہو تو وہ ذوالحال پر محمول ہوتا ہے (کیونکہ حال ذوالحال کے ساتھ

چونکہ خاص ہوتا ہے، لہذا اسی پر حمل ہوگا) لیکن حمل میں پھر یہ قاعدہ ہے کہ صرف وصف کا حمل

ذات پر نہیں ہو سکتا ہے مثلاً جاء زید عالمًا کہنا صحیح ہے مگر ”جاء زید علماً“ کہنا صحیح نہیں

کہ اس میں حمل الصفة علی الذات لازم آتا ہے۔ اب اشکال یہ ہے کہ آپ

جو ”ہدی“ کو ”ارسل“ کی ضمیر فاعل یا ضمیر مفعول سے حال بنائیں گے، تو وہ دونوں ضمیریں

تو ذات کی طرف راجع ہیں (اس لئے کہ ضمیر فاعل ”اللہ“ کی طرف راجع ہے اور ضمیر مفعول

حضور علیہ السلام کی طرف راجع ہے اور یہ دونوں ذات ہیں) اور ”ہدی“ مصدر ہے (جو کہ

وصف ہوتا ہے) اب اگر ”ہدی“ کو حال بنائیں گے تو ”الحال محمول علی ذی

الحال“ اور یہاں اگر حمل کریں گے تو حمل الوصف (ہدی) علی الذات لازم آتا ہے، اس

کے شارح نے دو جواب دیئے ہیں۔

(الف) حسب قاعدہ اول: (کہ مصدر کبھی اسم فاعل اور کبھی اسم مفعول کے معنی میں ہوتا

ہے، یہاں پر یہ مصدر ”ہدی“ ہادیاً (اسم فاعل) کے معنی میں ہو کر ”ارسلہ“ فعل کے

فاعل یا مفعول سے حال واقع ہو سکتا ہے (فاعل سے حال ہونے کی صورت میں معنی یہ ہوں

گے کہ ”ارسل اللہ حال کو نہ ہادیاً“ اللہ نے حضور علیہ السلام کو رسول بنا کر بھیجا

در آنحالیکہ اللہ ہادی ہے اور مفعول سے حال واقع ہونے کی صورت میں معنی یہ ہوں گے

کہ ”ارسلہ ای ارسل اللہ محمد احال کون محمد ہادیاً“ یعنی اللہ نے نبی پاک کو

رسول بنا کر بھیجا در آنحالیکہ حضور علیہ السلام راہبر ہے۔ اس وقت ہادی کے معنی راہ دکھانے

والے کے ہوں گے، کیونکہ ہادی تو اللہ ہے) اب جب کہ مصدر ”ہدی“ کو ہادی کے معنی

میں لیا تو یہ ”ذات“ بن گیا ”وحمل الذات علی الذات جائز“ لہذا اس کا حال بنا

درست ہوا۔

(ب) دوسرا جواب یہ ہے کہ ”ہدی“ کو اپنے معنی مصدری پر برقرار رکھتے ہوئے ”ارسد“ کے فاعل یا مفعول سے حال واقع کیا جائے اور حال (جو کہ مصدر ہے یعنی ”ہدی“) کا حمل ذوالحال (ضمیر فاعل یا مفعول جو کہ ذات ہیں) پر علی سبیل المبالغۃ ہو، جیسے ”زید عدل“ کہ زید اتنا زیادہ عادل ہے کہ زیادہ عدل کی وجہ سے خود سراسر عادل بن گیا، ایسے ہی یہاں پر کہا جائے گا کہ اللہ پاک یا رسول پاک اتنے ہادی ہیں کہ زیادہ ہادی ہونے کی وجہ سے گویا وہ خود ہدایت بن گئے۔

(ج) شارح کے دو جوابوں کے علاوہ ایک تیسرا خارجی جواب بھی ہو سکتا ہے کہ یہاں ”مجاز فی الحذف“ ہے، اس کی صورت یہ ہے کہ مصدر سے پہلے مضاف کو مقدر مانا جائے ای ”ذاہدی“ لہذا اب کوئی خرابی لازم نہیں آئے گی۔

ہو بالا ہتداء حقیق

(جس کو اللہ نے بھیجا اس حالت میں) کہ وہ ایسی ہدایت

ہے کہ پیروی کئے جانے کے سزاوار ہے

قولہ ہو بالا ہتداء الخ: یہاں دو باتیں ہیں (۱) شارح نے ایک اشکال کا جواب دیا ہے (۲) جملہ اسمیہ ”ہو بالا ہتداء حقیق“ کی ترکیب کیا ہے؟ یہاں اوّلًا سمجھنا چاہیے کہ مصدر ثنی للفاعل (یعنی مصدر معروف) ہوتا ہے یا ثنی للمفعول (یعنی مصدر مجہول) ہوتا ہے، اب اشکال یہ ہے کہ ”احتداء“ مصدر ہے اور اس کے معنی ہیں ہدایت حاصل کرنا، ہدایت پانا پھر ”ہو“ کی ضمیر یا تو لموث رہی ہے اللہ کی طرف اور یا یہ کہ ضمیر لموث رہی ہے ”من“ کی طرف (جس سے مراد ہے حضرت ﷺ) ضمیر کا مرجع اگر اللہ ہے تو معنی یہ ہوگا کہ اللہ پاک ہدایت یافتہ ہونے کا زیادہ حقدار ہیں اب مطلب یہ ہوگا کہ اللہ کی ہدایت ذاتی نہیں بلکہ کسی غیر سے حاصل شدہ ہے حالانکہ یہ تو کفر کی بات ہے اور اگر ضمیر کا مرجع حضور علیہ السلام ہو تو معنی یہ ہوگا کہ آپ علیہ السلام ہدایت پانے کا زیادہ حقدار ہیں اگرچہ آپ علیہ السلام نے اللہ سے ہدایت حاصل کی ہے، لیکن نفس لفظ اس کا احتمال رکھتا ہے کہ آپ نے کسی شخص سے ہدایت حاصل کی ہے اور یہ غلط ہے؟ شارح نے اس کا جواب دیا ہے

کہ ”اعتداء“ مصدر کو اگر مبنی للفاعل (مصدر معروف) لے لیں تو اس کا معنی اس طرح ہوگا کہ ”ان“ کو بمعہ فعل معلوم کے ذکر کر کے یوں کہنا پڑے گا ”بالا هتداء ای بأن یهتدی“ (یعنی کہ دوسرے سے ہدایت حاصل کریں) اور اگر ”اعتداء“ مبنی للمفعول لے لیں تو ”ان“ کو بمعہ فعل مجہول کے ذکر کر کے یوں کہنا پڑے گا ”أی بأن یهتدی به“ (یعنی ہدایت حاصل کی جائے اللہ یا رسول اللہ ﷺ کے سبب سے، تو اشکال تب وارد ہوتا ہے جب ہم مصدر مبنی للفاعل کی صورت اختیار کر لیتے، حالانکہ یہاں ”مصدر مبنی للمفعول“ والی صورت مراد ہے اور معنی یہ ہے کہ اللہ یا رسول ہدایت پائے جانے کے لائق ہیں۔ ہاں چھوٹا سا اشکال یہ ہوتا ہے کہ ”اعتداء“ تو فعل لازم کا مصدر ہے (اعتدی یعتدی کا مصدر ہے)، حالانکہ فعل لازم سے مجہول ومفعول نہیں آتے تو یہاں ”اعتداء“ مبنی للمفعول کیونکر ہوگا؟ اس کا جواب بھی شارح نے دیا ہے کہ فعل لازم کو متعدی بنانے کے کئی طریقے ہیں ان میں سے ایک یہ بھی ہے کہ ”باء“ کے ذریعے بھی فعل لازم متعدی بنتا ہے اور یہاں ایسا ہی کیا یعنی ”بأن یهتدی به“ اب ”هو بالا هتداء حقیق“ پورا جملہ کی ترکیب یوں ہوگی۔

هو مبتداء با حرف جار الا هتداء مجرور، یہ جار مجرور متعلق مقدم ہو حقیق کے لئے، حقیق خبر برائے مبتداء ہو کر یہ جملہ اسمیہ ہوگا، لیکن اب یہ پورا جملہ ترکیب میں کیا واقع ہے؟ اس میں چار احتمال ہیں:

(۱)۔۔۔ یا تو صفت ہے ”ہدی“ کی، تو پھر یہ جملہ محل نصب میں ہوگا اس لئے کہ موصوف ”ہدی“ منصوب ہے، معنی یہ ہوگا کہ اللہ نے محمد ﷺ کو ایسا ہادی بنا کر بھیجا کہ اللہ یا آپ ہدایت پائے جانے کے لائق ہیں یعنی کہ ان سے راہ پائی جائے۔

(۲)۔۔۔ یا یہ حال مترادفہ ہے (اگر ایک ذوالحال سے کئی حال واقع ہو رہے ہو، تو ان کو احوال مترادفہ کہتے ہیں اور اگر ذوالحال تو ایک ہو اور اس کا حال بھی ایک ہو، مگر اس حال سے پھر آگے حال واقع ہو تو اس کو حال متداخلہ کہتے ہیں)۔

لہذا یہ جملہ حال ہے اس سے جس سے ”ہدی“ حال ہے یعنی اگر ”ہدی“ حال بنے ہو ضمیر سے، تو یہ بھی اس سے حال ثانی بنے گا اور اگر ”ہدی“ ضمیر مفعول سے حال ہو تو یہ بھی

اس سے حال ثانی واقع ہوگا۔

(۳)۔۔۔ یا یہ حال متداخلہ ہے یعنی ”ہڈی“ چاہے ”ہو“ ضمیر سے یا ”و“ ضمیر سے حال ہو، لیکن یہ جملہ ”ہڈی“ سے اس وقت حال واقع ہوگا جب کہ ”ہڈی“ حاد کے معنی میں ہو ”ہاد“ میں ضمیر سے حال واقع ہوگا (اصل ذوالحال سے نہیں) اب جب کہ یہ جملہ ماقبل سے حال واقع ہو، چاہے حال مترادف ہو یا متداخلہ ہر دو صورتوں میں ترجمہ یہ ہوگا ”صلوٰۃ و سلام ہو اس ذات پر جن کو ہادی بنا کر اللہ نے بھیجا ہے اس حال میں کہ وہ (اللہ پاک یا حضور علیہ السلام) اس لائق ہیں کہ ان کے ساتھ راہ پائی جائے۔

(۴)۔۔۔ اس جملہ میں ایک احتمال یہ بھی ہے کہ یہ جملہ مستأنفہ ہو (جو جملہ کسی سوال مقدر کے جواب میں واقع ہو کہ جس سوال کو جملہ متقدمہ چاہتا ہے، اس کو جملہ مستأنفہ کہتے ہیں) لہذا جب یہاں ”ارسلہ ہڈی“ کہا تو سوال پیدا ہوا الما ارسلہ ہڈی؟ کہ ان کو ہادی بنا کر کیوں بھیجا؟ اس کا جواب مصنف نے ”ہو بالا ہتداء حقیق“ سے دیا کہ ان کو ہادی بنا کر اس لئے بھیجا کہ وہ اس امر کہ آپ کے ذریعے ہدایت قبول کی جائے لائق ہے، اس صورت میں ”ہو“ کا مرجع صرف حضور علیہ السلام ہوں گے۔

و نوراً بہ الاقتداء یلیق

اور ایسا نور ہے کہ اس سے ہدایت پایا جانا لائق ہے

اجمال:

(۱)۔۔۔ ”نوراً“ کی ترکیبی حیثیت کیا ہے؟ ترکیب میں کیا واقع ہے؟

(۲)۔۔۔ ”بہ“ کا تعلق ”الاقتداء“ سے ہے یا ”یلیق“ سے۔

(۳)۔۔۔ اس کے بعد دو اعتراضات اور اس کے جوابات ہیں۔

تفصیل

پہلی بات: مصنف کے قول ”نوراً“ اور اس کے بعد والے جملہ ”بہ الاقتداء یلیق“ میں وہی احتمالات ہیں کہ جو ”ہڈی ہو بالا ہتداء حقیق“ میں مذکور ہوئے لہذا اس پر قیاس کر لیا جائے تفصیل اس کی یہ ہے:

(۱) کہ ”ہدی“ کی طرح ”نوراً“ بھی فعل ”ارسلہ“ سے مفعول لہ یا حال واقع ہو سکتا ہے۔ اگر مفعول واقع ہو تو یوں کہا جائے گا کہ ”ارسلہ نوراً“ ای تنویراً (یعنی نوراً) اگرچہ روشنی کے معنی میں ہے لیکن یہاں مجازاً ”تنویراً“ کے معنی میں ہے یعنی روشن کرنا) اور اس سے مراد اللہ تعالیٰ کی ”تنویراً“ (روشن کرنا) ہے ”حتیٰ یکون المفعول لہ فعلاً لفاعل فعل المعلن بہ“ مفعول نہ ہونے کی وہی ہے جو ”ہدی“ میں مذکور ہوئی۔

(۲) یا ”نوراً“ ”ارسلہ“ کی ضمیر فاعل یا ضمیر مفعول سے حال بنایا جائے، اگر ضمیر فاعل سے حال ہو تو مطلب یہ ہوگا ”ارسلہ نوراً“ ای ارسل اللہ الرسول حال کون الرسول منوراً یعنی آپ ﷺ روشن ہیں۔ (بتاویل اسم مفعول) یا ”نوراً“ حال کو ماقبل ذوالحال پر مبالغہ تحمل کریں جیسے کہ ”زید عدل“ میں حمل ہوتا ہے۔ یعنی آپ ﷺ کی روشن ہدایت اتنی زیادہ ہے حتیٰ کہ خود نور ہو گئے۔ شارح کی عبارت ”مع الجملة التالية“ (آنے والے جملے) سے مراد ”بہ الاقتداء یلیق“ والا جملہ ہے اب اس جملے ”بہ الاقتداء یلیق“ کا تعلق اپنے ماقبل سے ایسا ہی ہے جیسا کہ ”ہو بالاہتداء حقیق“ کا اپنے ماقبل سے، یعنی ”بہ الاقتداء یلیق“ جملہ کو یا تو ”نوراً“ کی صفت بنائی جائے مطلب یہ ہوگا کہ اللہ نے حضور علیہ السلام کو ایسا نور یعنی منور بنا کر بھیجا کہ آپ اقتداء کئے جانے کے لائق ہیں یعنی ہمارے لئے لائق یہ ہے کہ ان کی اقتداء کریں (احمداء کی طرح اقتداء بھی مصدر مجہول ہے ”ای بیان یقتدی بہ“) یا از قبیل حال مترادفہ یا حال متداخلہ مانا جائے یعنی ”نوراً“ اور ”بہ الاقتداء یلیق“ دونوں کو ”ارسل“ کے فاعل یا ضمیر مفعول سے حال قرار دیا جائے تو یہ حال مترادفہ ہوگا یا ”ارسل“ کے فاعل یا ضمیر مفعول سے یا ”ارسل“ کے فاعل یا ضمیر مفعول سے حال قرار دیا جائے اور پھر ”نوراً“ جو ”منوراً“ کے معنی میں ہے، اسکی ضمیر سے ”بہ الاقتداء یلیق“ کو حال قرار دیا جائے اس صورت میں یہ دونوں حال متداخلہ ہوں گے یا پھر اس کو جملہ استینافیہ کہا جائے، سوال پیدا ہوا کہ ”لما ارسلہ نوراً“ یہ جملہ اس کا جواب ہے کہ اقتداء کے لئے روشنی چاہیے اور آپ صفت کے اعتبار سے نور تھے اسلئے اقتداء کئے جانے کے لائق ہوئے۔

دوسری بات ”بہ“ کے متعلق پچھلے بحث میں ”پتھاکہ“ بالاقتداء“ جار مجرور مقدم
 ”حقیق“ خبر سے متعلق ہے، لیکن یہاں ”بہ“ میں ایسا نہیں، بلکہ ”بہ“ کے متعلق میں دو
 احتمال ہیں۔

(الف) ”یلیق“ خبر سے متعلق ہو (ب) ”الاقتداء“ کے ساتھ متعلق ہو، پہلا احتمال درست
 نہیں، کیونکہ جب ”بہ“ ”یلیق“ سے متعلق ہوگا تو عبارت یہ ہوگی ”الاقتداء یلیق بہ
 ای اقتداء نابی یلیق بہ“ کیونکہ ”الاقتداء“ میں الف ام عوض عن المضاف الیہ
 ہے، معنی یہ ہوگا کہ ہماری اقتداء کرنا حضور علیہ السلام کے لئے لائق ہے یعنی ہمارا اقتداء کرنا
 حضور کے لئے کمال کا سبب ہے حالانکہ ہمارے اقتداء کی ضرورت نہیں وہ خود کمال ہیں
 ہاں ہم جو حضور کی اقتداء کرتے ہیں یہ ہمارے لئے باعث مرتبہ ہے۔ لہذا احتمال ثانی درست
 ہوگا، کیونکہ جب ”بہ“ ”الاقتداء“ کے ساتھ متعلق ہو، تو عبارت یوں ہوگی ”الاقتداء بہ
 یلیق ای اقتداء نابی یلیق“ مطلب یہ ہوگا کہ ہمارے لئے لائق یہ ہے کہ محمد عربی علیہ السلام
 کی اقتداء کریں تو اس سے ہمارے اندر کمال پیدا ہوگا۔

تیسری بات ”وتقدیم الطرف“ سے شروع ہے، یہاں دو اعتراضات ہیں، مگر پہلے
 بالترتیب تین قاعدے سمجھئے۔

(الف) ظرف جس کے ساتھ متعلق ہوتا ہے تو وہ متعلق دراصل ظرف کا عامل ہوتا ہے
 اور ظرف معمول ہوتا ہے۔

(ب) عام طور پر معمول عامل سے مقدم نہیں ہوتا بلکہ مؤخر ہوتا ہے۔

(ج) ”تقدیم ماحقہ التأخیر یفید الحضرو الاختصاص“ کسی مؤخر چیز کو
 اگر مقدم کریں تو اس سے حصر اور اختصاص کا فائدہ ہوتا ہے (جیسے ”ایک نعبد“ میں
 ”نعبد“ فعل پر مفعول بہ مقدم ہے، اس لئے معنی یہ ہوگا کہ صرف تیری ہی عبادت کرتے ہیں
 ”ای نخلصک بالعبادة“ ان تین اصول کو پیش نظر رکھتے ہوئے اعتراض کو سمجھئے وہ یہ کہ ”بہ
 الاقتداء“ میں ”بہ“ ظرف (معمول) ہے اور مقدم ہے، جب کہ ”الاقتداء“ متعلق
 (عامل) ہے اور مؤخر ہے، حالانکہ حسب قاعدہ معمول اپنے عامل سے مقدم تو نہیں ہوتا ہے تو

یہاں کیوں ایسا ہے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں معمول اپنے عامل سے مقدم اس لئے رکھتا کہ بحسب قاعدہ (ج) کے حصر کا فائدہ دے، اور حصر کا معنی یہاں اس طرح ہوگا کہ ہمارے لئے صرف آپ ﷺ ہی کی اقتداء کرنا لائق ہے (نہ کہ کسی اور نبی کی) ”وللاشارة“ شارح کی عبارت کی عبارت ”ولقصده الحصر“ پر عطف ہے اور مطلب یہ ہے کہ جب ہماری اقتداء صرف پیغمبر پاک ﷺ کے ساتھ خاص ہے تو اس سے اس بات کی طرف اشارہ بھی ہو گیا کہ آپ کا دین اس سے پہلے والے تمام ادیان کے لئے ناسخ ہیں اور تمام ادیان منسوخ ہیں۔ اب اس پر اشکال یہ ہے کہ حصر کی دو قسمیں ہیں:

- (۱) حصر حقیقی: (جو امعاء کے اعتبار سے ہو، یعنی اس کے علاوہ تمام چیزوں کے اعتبار سے ہو)
- (۲) حصر اضافی: (جو بعض کے لحاظ سے ہو اور بعض کے لحاظ سے نہ ہو)

اب اگر حصر حقیقی مراد لیں تو معنی یہ ہوگا۔ کہ آپ ہی کی اقتداء کرنا ہمارے لئے لائق ہے (کسی اور کی نہیں) تو ائمہ اربعہ امام ابوحنیفہ، امام مالک، امام شافعی، امام احمد بن حنبل رحمہم اللہ کی اقتداء ہم کیوں کرتے ہیں؟ بلکہ شارح تو شیعہ ہے یہ تو بارہ اماموں کی اقتداء کرتا ہے تو حصر حقیقی درست نہیں۔

اس کا ایک جواب تو یہ ہے کہ ان ائمہ اربعہ کی اقتداء درحقیقت آپ ﷺ ہی کی اقتداء ہے لہذا حصر حقیقی درست ہوا۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ یہاں حصر حقیقی نہیں، بلکہ حصر اضافی ہے تو مطلب یہ ہوگا کہ ہماری اقتداء پیغمبر پاک تک خاص ہے (نہ دوسرے انبیاء کے ساتھ) باقی ائمہ کی جو اقتداء ہم کرتے ہیں تو یہ ائمہ انبیاء تو نہیں لہذا یہ حصر اضافی بنسبت انبیاء علیہم السلام کے ہیں (نہ بنسبت ائمہ کے)۔

**وعلى آله واصحابه الذين سعدوا فى
الصدىق بالتصديق**

اور اس کے آل واصحاب پر جو سچائی کے تمام راہوں میں تصدیق کے سبب سے نیک بخت ہوئے
قوله وعلى آله الخ: ا۔۔۔ ”آل“ کے بارے میں ایک عام خیال تو یہ ہے کہ ”آل“ اصل میں ”اہل“ تھا، ہاء کو، حمزہ سے بدل دیا خلاف القیاس پھر اس حمزہ کو ”امن“ کے

قانون سے الف سے بدلا، تو ”آل“ ہوا اور دلیل اس اصل پر یہ ہے کہ اہل عرب کے ہاں یہ قاعدہ مسلمہ ہے کہ ”التضعیف يرد الأشياء الى اصلها“، یعنی کسی بھی اسم کی تصغیر نکالنے سے اسم کے جتنے بھی حروف اصلی ہوتے ہیں سب کے سب موجود ہوتے ہیں، جیسے یہاں ”آل“ کے بارے میں ہمیں معلوم نہیں کہ اس کا اصل کیا ہے تو ہم نے اس کی تصغیر تلاش کی جو کہ ”اہیل“ ہے جس سے معلوم ہوا کہ ”آل“ میں دراصل ”ہاء“ ہے۔

۲۔۔ لیکن امام کسائی کا یہ قول ہے کہ میں نے ایک فصیح اعرابی کو ”آل أويل أهل أهيل“ کہتے ہوئے سنا، لہذا اس قول سے معلوم ہوتا ہے کہ ”اہیل“ ”اہل“ کی تصغیر ہے اور ”آل“ کی تصغیر ”اویل“ ہے چنانچہ اس وقت مسئلہ بالکل آسان ہو جاتا ہے کیونکہ ”آل“ اصل میں ”اول“ ہوگا اب ”قال“ کے قانون سے واو کو الف سے بدل دیا تو ”آل“ بن گیا۔ ”آل“ اور ”اہل“ میں استعمال کے اعتبار سے فرق بتلا رہے ہیں، دونوں میں فرق یہ ہے۔

(الف)۔۔ ”اہل“ ذوی العقول اور غیر ذوی العقول دونوں کیلئے استعمال ہوتا ہے اور ”آل“ صرف ذوی العقول (انسان، جن اور فرشتے) کے لئے آتا ہے، لہذا ”اہل بیت“۔ ”اہل مصر“ کہیں گے ”آل بیت و آل مصر“ نہیں کہیں گے۔

(ب)۔۔ اہل اشraf اور غیر اشraf ہر دونوں کے لئے آتا ہے مثلاً ”اہل حجام“ و ”اہل فرعون“ اور ”آل“ ذوی العقول میں بھی صرف اشraf کے لئے استعمال ہوتا ہے خواہ دنیاوی اعتبار سے اشraf ہو جیسے کہ ”آل فرعون“ یا خروئی اعتبار سے جیسے ”آل نبی“ لہذا ”آل حجام“ نہیں کہہ سکتے ہیں۔ (ج) ”آل“ کا لفظ اشraf میں سے بھی صرف مذکر کے واسطے استعمال ہوتا ہے یہی وجہ ہے کہ آل فاطمہ نہیں کہہ سکتے جبکہ اہل کا لفظ ہر دو کیلئے مستعمل ہے۔ ”وال النبی علیہ السلام“ سے شارح نے دو باتیں ذکر کی ہیں۔

(۱)۔۔ ”آلہ“ کی ضمیر کا مرجع ”من“ ہے جو ”من ارسلہ“ میں واقع ہے اور جس سے مراد نبی علیہ السلام ہیں۔

(۲)۔۔ آل رسول ﷺ کے مصداق کا اظہار کہ وہ کون لوگ ہیں یوں تو علماء کا اس میں اختلاف ہے کہ آپ ﷺ کے ”آل“ میں کون داخل ہیں؟ بعض کہتے ہیں کہ وہ بنی ہاشم ہیں

اور بعض کہتے ہیں کہ وہ تمام قریش ہیں۔ رائج قول جس کو امام نووی نے ترجیح دی وہ یہ ہے کہ آل محمد سے مراد ”اتباع محمد“ ہے درود شریف ”اللہم صل علیٰ آل محمد“ میں ”آل“ سے اتباع ہی مراد ہے اور اس قول کی تائید ”کل مؤمن تقی“ (کہ آل محمد سے مراد ہر تقی، جو شرک سے بچنے والا ہو) کی روایت سے ہی ہوتی ہے جن کو طبرانی نے روایت کیا ہے۔

لیکن شارح عبداللہ یزدی چونکہ اہل تشیع سے تعلق رکھتا ہے اس لئے اس کے نزدیک آل رسول کا مصداق عترت رسول ﷺ ہیں جو کہ معصوم ہیں گناہ صغیر و کبیرہ سے، یعنی اہل تشیع کے ہاں ائمہ بارہ ہیں، لیکن اہل سنت کے نزدیک معصوم صرف انبیاء علیہم السلام ہیں، صحابہ اور دیگر خاندان اصحاب رسول اللہ محفوظ ہیں۔

ہم المومنون الخ سے صحابہ کی تعریف کی ہے، اصحاب جمع ہے صاحب کی جیسے اطہار جمع ہے طاہر کی یا اصحاب صحب، ”بفتح الحاء“ کی جمع ہے جیسے ائثار شمر کی جمع ہے۔ یا صحب (بسکون الحاء) کی جمع ہے جیسے انہار جمع ہے نہر کی یا صحیب کی جمع ہے جیسے اشرف شریف کی جمع ہے۔ صحابی کی تعریف:

صحابی وہ مؤمن ہے، جس نے نبی کریم ﷺ کی زندگی میں آپ کی صحبت پائی۔ پھر یہ صحبت کا پانا ایسے ایمان کے ساتھ ہو جو ایمان موت تک مستحکم رہا ہو۔ اصحاب اور صحابہ کے درمیان عموم خصوص مطلق کی نسبت ہے اصحاب کا اطلاق جیسے اصحاب البنی پر ہوتا ہے، تو غیر اصحاب البنی ﷺ پر بھی ہوتا ہے برخلاف صحابہ کے، کہ وہ صرف آپ کے اصحاب کے ساتھ خاص ہے، اس لئے اصحاب عام مطلق ہے اور صحابہ خاص مطلق ہے، پھر نسبت میں صحابی بولا جاتا ہے اصحابی نہیں بولا جاتا۔ آگے شارح نے ذکر کیا کہ ”مناہج“ ”منہج“ کی جمع ہے اس کے معنی ہیں ”الطریق الواضح“، یعنی روشن اور واضح راستہ، یہاں ”مناہج“ جمع ہے اور جمع جب مضاف ہو جائے تو اس کا ترجمہ استغراق سے کرتے ہیں لہذا ”مناہج الصدق“ صدق کا ہر ہر روشن راستہ ترجمہ ہوگا۔

صدق کا معنی اور صدق اور حق میں فرق:

اولاً سمجھنا چاہئے کہ صدق کا مقابل کذب ہے اور حق کا مقابل باطل ہے۔

صدق _____ کذب
حق _____ باطل

پھر آپ سمجھیں کہ درحقیقت ”صدق“ اور ”حق“ میں ذاتی اعتبار سے کوئی فرق نہیں (جو صدق ہے وہ حق ہے اور جو حق ہے وہ صدق ہے) ہاں صدق اور حق میں اعتباری فرق ہے اور وہ یہ ہے کہ خبر اور اعتقاد (خبر کا تعلق زبان سے ہے اور اعتقاد کا تعلق دل سے ہے) جب واقع کے مطابق (بصیغہ اسم فاعل) ہو اور واقع خبر و اعتقاد کے مطابق (بصیغہ اسم مفعول) ہو، تو وہ ”صدق“ ہے اور جب واقع خبر و اعتقاد کے مطابق (بصیغہ اسم فاعل) ہو تو وہ ”حق“ ہے، مثلاً اگر کسی نے آ کر بتایا کہ زید قائم (زید کھڑا ہے) تو یہ خبر ہے اور اس کو ماننا کہ واقعی زید کھڑا ہے، یہ اعتقاد ہے اور زید کا خارج میں کھڑا ہونا یہ واقع ہے، اب اگر خبر و اعتقاد دونوں واقع کے مطابق (اسم فاعل) ہو (یعنی واقعہ زید کھڑا ہو) اور واقع مطابق (اسم مفعول) ہو تو یہ صدق ہے، اور اگر دوسری طرف سے لے لیں کہ واقع (زید کا کھڑا ہونا) خبر و اعتقاد کے مطابق (اسم فاعل) ہو اور خبر و اعتقاد (زید قائم) واقع کے مطابق (اسم مفعول) ہو تو اسے حق کہتے ہیں، مطابقت دونوں جانب سے ہوگی، کیونکہ مطابقت باب مفاعله سے ہے۔ خلاصہ یہ کہ خبر و اعتقاد اس حیثیت سے کہ واقع کے مطابق (بصیغہ اسم فاعل) ہے تو صدق ہے اور اس حیثیت سے کہ خبر و اعتقاد واقع کے مطابق (اسم مفعول) ہے، تو حق ہے۔

کذب اور باطل میں بھی اسی طرح سمجھنا چاہئے، یعنی اگر خبر و اعتقاد واقع کے مطابق نہ ہو تو کذب ہے اور اگر واقع خبر و اعتقاد کے مطابق نہ ہو تو باطل ہے، خلاصہ یہ کہ اس حیثیت سے کہ خبر و اعتقاد واقع کے مطابق نہیں کذب ہے اور اس حیثیت سے کہ خبر و اعتقاد واقع کے مطابق (بالفتح) نہیں ہے، یہ باطل ہے ”وقد یطلق“ سے شارح بتانا چاہتے ہیں کہ کبھی صدق اور حق دونوں کا اطلاق نفس مطابقت پر ہوتا ہے یعنی خبر اگر واقع کے مطابق ہو تو صدق بھی کہہ سکتے ہیں اور حق بھی اس طرح واقع اگر خبر کے مطابق ہو تو اسکو بھی صدق اور حق دونوں کہہ سکتے ہیں۔

قوله بالتصديق الخ

تصدیق اور ایمان ایک چیز ہے ”بأن“ یہاں سبب یہ ہے، ای بسبب التصديق

والایمان، یعنی کہ جو نیک بخت ہوئے سچائی کے تمام روشن راستوں میں بسبب تصدیق کرنے اور ایمان لانے کے اس چیز پر جس کو نبی کریم ﷺ لائے ہیں، اس میں اشارہ اس بات کی طرف ہے کہ سعادت مندی کے حصول میں ایمان اور تصدیق کا دخل ہے اور ”بالتصدیق“ متعلق ہے ”سعدوا“ فعل کے ساتھ، نیز اس میں اشارہ خفیہ ہے مصنف کے نام کی طرف، کیونکہ مصنف کا نام سعد الدین ہے۔

فائدہ: ”بالتصدیق، ظرف سعدوا“ کے ساتھ متعلق ہے، اس لئے یہ ظرف لغو ہے اور یہ بھی ممکن ہے کہ ظرف مستقر ہو کر مبتداء محذوف کی خبر ہو ”ای هذا الحكم متلبس بالتصديق“ یہاں تفصیل یہ ہے کہ ظرف کی دو قسمیں ہیں:

۱۔۔ ظرف لغو ۲۔۔ ظرف مستقر

پھر دونوں کی تعریفوں میں اختلاف ہے، سید جرجانی کا مسلک تو یہ ہے کہ جو ظرف افعال خاصہ کے ساتھ متعلق ہو جائے وہ ظرف لغو ہے اور جو ظرف افعال عامہ کے ساتھ متعلق ہو اسے ظرف مستقر کہتے ہیں افعال عامہ ”مالا یخلو عنه فعل“ یعنی افعال عامہ وہ ہیں جن سے کوئی بھی فعل خالی نہ ہو۔ افعال عامہ درج ذیل شاعر کے قول میں جمع ہیں۔

افعال عامہ چہار است عند ارباب عقول

کون است ثبوت است وجود است حصول

ان چار کے علاوہ تمام افعال کو افعال خاصہ کہتے ہیں، لیکن عام محققین کا مذہب یہ ہے کہ اگر کسی مذکور کے ساتھ ظرف متعلق ہو جائے وہ ظرف لغو ہوگا (اس کو ظرف لغو“ اس لئے کہتے ہیں کہ لغو کے معنی ہیں محروم ہونا جب یہ عامل مذکور کے ساتھ متعلق ہو جائے تو اب یہ اپنے عامل مذکور کی جگہ قرار پکڑنے سے محروم رہا کیونکہ عامل خود ذکر ہے) اور اگر کسی مقدر کے ساتھ متعلق ہو جائے تو ظرف مستقر کہلائے گا۔ (اس کو ظرف مستقر اس لئے کہتے ہیں کہ یہ استقراء سے ہے جس کے معنی ہیں قرار پکڑنا جب آپ نے اس کے لئے تقدیر نکالی تو اب یہ ضرور بالضرور یا مبتداء بنے گا یا خبر وغیرہ، یعنی کوئی نہ کوئی شئی بن کر اپنے عامل کی جگہ پر قرار پکڑ لیتا ہے)۔

وَصْعَدُوا فِي مَعَارِجِ الْحَقِّ بِالتَّحْقِيقِ

وہ حق کی تمام سیڑھیوں پر تحقیق کے ساتھ چڑھے

قوله وصعدوا الخ:

صعود کا معنی چڑھنے کے ہیں اور ”معارج“، ”معارج“ کی جمع ہے اور معراج سیڑھی کو کہا جاتا ہے ”فی“ بمعنی ”علی“ ہے، لیکن یہاں شارح نے ”صعدوا“ کا لغوی معنی ”بلغوا“ سے کئے ہیں اور ”معارج الحق“ کا معنی ”أقصى مراتب الحق“ کے ساتھ کئے ہیں یعنی ”وہ پہنچے ہیں دین حق کے مراتب کی آخری حد پر“ تو یہ ”صعود“ ”بلوغ“ کو کیسے تلمذ ہے؟ اس کی وجہ خود شارح ”فان الصعود“ سے ذکر کرتے ہیں، لیکن اس سے قبل ایک قاعدہ سمجھے کہ جس جمع کی اضافت ”معرف باللام“ کی طرف ہو وہ استغراق کا فائدہ دیتی ہے (اور یہاں ”معارج“ جمع ہے جو کہ ”الحق“، ”معرف باللام“ کی طرف مضاف ہے) اس قاعدہ کی روشنی میں ترجمہ یہ ہوگا کہ چڑھے ہیں وہ حق کی تمام سیڑھیوں پر (یعنی تمام مراتب پر) تو جب حق کے تمام سیڑھیوں پر چڑھے تو یہ ہوا ملزوم، اس کا لازم یہ ہے کہ آخری سیڑھی پر بھی چڑھے (کیونکہ اگر کوئی تمام سیڑھیوں پر چڑھا جائے اور آخر سے پہلے والے پر رک جائے تو یہ کہنا غلط ہوگا کہ وہ تمام سیڑھیوں پر چڑھا ہے، بلکہ یہ اسی وقت کہا جائے گا جب وہ آخری سیڑھی پر بھی چڑھ کر اوپر کو پہنچ جائے۔ مختصر یہ کہ یہاں ملزوم صعود کو ذکر کر کے لازم یعنی بلوغ مراد لیا ہے۔ آگے شارح کہتے ہیں کہ ”بالتحقیق“ میں دو احتمال ہیں:

(۱)۔۔ ایک یہ کہ اس کو ظرف لغو قرار دیا جائے اور ”صعدوا“ کے متعلق کہا جائے، اس صورت میں مطلب یہ ہوگا کہ دین حق کے آخری مرتبہ پر تحقیق کے ذریعہ پہنچے۔

(۲)۔۔ دوسرا احتمال یہ ہے کہ اس کو ظرف مستقر قرار دیا جائے اور اس وقت یہ مبتدا محذوف کی خبر ہوگا ”ای هذا الحكم متلبس بالتحقیق“ اور مطلب یہ ہوگا کہ وہ دین حق کے آخری مرتبہ پر پہنچے اور یہ حکم (صعود) تحقیق کے ساتھ متلبس ہے، اب چھوٹا سا اشکال یہ ہے کہ متلبس تو غلط کو کہتے ہیں تو معنی یہ ہوا کہ صعود کا یہ حکم تحقیق کے ساتھ غلط ہے، یعنی دین حق کے آخری مرتبہ پر پہنچنا صرف تحقیق کے ساتھ ملا ہوا ہے ثابت نہیں۔

تو اس کا جواب شارح نے ”ای متحقق“ سے دیا کہ آل و اسحاب لے بارے میں یہ مذکور حکم حقیقی ہے واقعی وہ ایسے ہی تھے۔

وبعد فہذا
اور حمد کے بعد پس یہ کتاب

قوله وبعد:

”بعد“ ان ظروف سے ہے جن کو ”غایات“ کہا جاتا ہے، غایت، غایت کی جمع ہے اور ”غایت“ کے معنی ”انتهاء الشئ“ کے ہیں، چونکہ ”بعد“ وغیرہ ظروف کے مابعد اصل میں مضاف الیہ تھا، جو درحقیقت کلام کا غایت ہونا چاہیے تھا، مگر وہ چونکہ مخدوف منوی ہے، اس لئے ان کے بجائے اہل عرب نے ان ظروف ”مقطوعہ عن الإضافة“ کا نام ”غایت“ رکھ دیا۔

اعراب کے اعتبار سے پھر ان ”غایات“ کی تین حالتیں ہیں:

(۱)۔۔۔ ان کا مضاف الیہ مذکور ہوگا یا مذکور نہیں ہوگا، اگر نہیں ہوتا تو

(۲)۔۔۔ نسیاً منسیاً ہوگا

یا

(۳)۔۔۔ مخدوف منوی ہوگا

پہلی دو صورتوں میں (جبکہ مضاف الیہ مذکور ہو یا ”نسیاً منسیاً“ ہو) ”غایات“ معرب ہیں اور تیسری صورت میں مبنی بر ضم ہیں، مبنی بر ضم اس لئے ہیں کہ مضاف الیہ کے حذف سے ایک قسم کی کمزوری لازم آتی ہے اور ”أقوی الحركات“ پڑنی کرنے سے کمزوری کی کچھ تلافی ہوگی۔

قوله فہذا:

خطبہ کے اختتام کے بعد عام طور پر ”اما بعد“ (جس میں ”اما“ شرطیہ ہوتا ہے) کا استعمال ہوتا ہے، اور اس کے بعد ”فاء“ جزائیہ سے دوسری بات کا آغاز کیا جاتا ہے، مگر ملامہ تفتازانی کی عبارت میں تو ”بعد“ کا لفظ ”اما“ کے بغیر مذکور ہے، تو پھر اس

کے بعد والے لفظ ”فہذا“ پر ”فاء“ کا کیا مطلب؟ اس سے پہلے جب کوئی حرف شرط نہیں، تو یہ فاء جزائیہ لیں گے؟
 شارح نے کہا کہ اسکی دو جہیں ہیں:

(۱)۔۔۔ ”نہم اَمَّا“ کی وجہ سے یعنی مصنف کو وہم ہوا کہ چونکہ اکثر خطبہ میں ”اَمَّا“ کا لفظ لایا جاتا ہے، اس لئے یہاں میں نے بھی ”اَمَّا“ کا ذکر کر لیا ہوگا، پھر اس توہم کو بمنزلہ تحقیق قرار دیا، اور اس پر حکم جاری کر دیا (مثلاً) جیسے کوئی کسی جنگل میں شیر کو دیکھتا ہے، ایک دن جب شیر کو نہیں دیکھتا تو اس سے شیر کا وہم تو ختم نہیں ہوتا اس لئے کہ اکثر تو دیکھتا تھا، چنانچہ وہ بدستور اپنی حفاظت سے غفلت نہیں کرتا ہے۔

(۲)۔۔۔ تقدیر اَمَّا یعنی لفظ ”اَمَّا“ نظم کلام میں مقدر ہے اور ”فہذا“ کا ”فاء“ اس تقدیر پر قرینہ ہے اور قاعدہ ہے کہ ”المقدر کا للمفوظ“ اور ”اَمَّا“ جب ملفوظ ہوتا ہے تو اس کے جواب میں فاء لاتے ہیں لہذا ”اَمَّا“ مقدر کے بعد بھی فاء آئے گا۔
 فائدہ:

شارح کے دونوں جواب کمزور ہیں، کیونکہ ”اَمَّا“ وہمیہ کا قاعدہ کسی بھی نحوی نے بیان نہیں کیا اور دوسرا جواب کہ فاء ”اَمَّا“ مقدر کی وجہ سے ہے، تو ”اَمَّا“ وہاں مقدر ہوتا ہے جب اسکے بعد آنے والی فاء کے بعد امر یا نہی کا صیغہ ہو اور یہ شرط تو یہاں نہیں ہے، اسلئے یہاں پر ”فاء“ لانے کی بہتر وجہ یہ ہے کہ ظرف یعنی ”بعد“ یہاں قائم مقام شرط کے ہے، اور شرط کے بعد تو ”فاء“ لائی جاتی ہے۔ (کما صرحہ الرضی) باقی ظرف زمان کا شرط کے قائم مقام ہونا قرآن مجید کی آیت ”اِذْلَمْ يَهْتَدُوا بِهِ فَيَقُولُونَ هَذَا افك قديم“ میں بھی موجود ہے ”فسيقولون“ میں فاء جزائیہ ہے اور اس سے پہلے حرف شرط نہیں، بلکہ حرف شرط ”ان“ کے قائم مقام ”ان“ ظرف ہے، ٹھیک اسی طرح، یہاں ظرف ”بعد“ ”اَمَّا“ شرطیہ کے قائم مقام ہے اور قائم مقام تو اپنے اصل کا حکم رکھتا ہے۔ اس لئے اس کے بعد فاء جزائیہ کا ذکر ہوا۔

قوله وهذا إشارة الخ

وضاحتیں

(۱) لفظ ”ہذا“ کا تعلق ان اسمائے اشارات سے ہے، جن سے موجود خارجی، محسوس، محسوس الظاہ کی طرف اشارہ کیا جاتا ہے، یعنی حقیقی معنی ”ہذا“ کا یہ ہے کہ وہ محسوس مبصر چیز کی طرف اشارہ کیلئے استعمال ہوتا ہے اور کبھی ”تنزیل المعقول بمنزلہ المحسوس“ کے قاعدے سے ”ہذا“ کا مشارالیه مجازاً امور ذہنیہ ہوتے ہیں، یعنی معقول کو بمنزلہ محسوس قرار دیکر، اس کی طرف ”ہذا“ سے اشارہ کرتے ہیں، جس کی غرض معقول کے غایت ظہور پر تنبیہ ہوتی ہیں، جیسے ذالکم اللہ ربکم ظاہر ہے کہ اللہ غیر محسوس و مبصر ہے، لیکن اس کو محسوس کی طرح سمجھ کر مجازاً ”ذالک“ کا مشارالیه بتایا۔

(۲)۔۔۔ تین چیزیں ہیں:

اول: نقوش دوم: الفاظ سوم: معانی

نقوش، وہ جو قلم سے کاغذ پر ثبت ہو جائے اور ”الفاظ“ پر دال ہو، یعنی الفاظ ”نقوش“ کے مدلول ہوں، الفاظ ”ما یتلفظ به الانسان“ (یعنی جن پر انسان گویائی کرتا ہے) کو کہتے ہیں اور الفاظ پھر معانی پر دال ہوتے ہیں یعنی ”معانی“ ان کے مدلول ہوا کرتے ہیں لہذا ”نقوش“ دال علی ”الالفاظ“ ہیں اور ”الفاظ“ دال علی ”المعانی“ ہیں۔

پھر ”الفاظ و معانی“ کا وجود تو خارج میں نہیں ہوتا، اس لئے کہ الفاظ ”قار الذات یعنی مجتمعة الأجزاء کے قبیل سے نہیں، بلکہ ”اذا وجد فتلاش“ کے قبیل سے ہیں مطلب یہ کہ ”الفاظ“ تو بولنے کے ساتھ ساتھ ختم ہو جاتے ہیں، خارج میں جمع نہیں ہوتے۔ جب ”الفاظ“ کا وجود خارجی نہیں تو ”معانی“ کا بطریقہ اولیٰ نہیں، اس لئے کہ وہ تو ”الفاظ“ کے مدلول ہیں اور ان معانی کی جگہ تو دل و دماغ ہوتے ہیں، خارج میں معانی کا وجود نہیں ہوتا۔ یہی بات ”نقوش“ کی تو بعض کے ہاں ان کا وجود خارجی ہے جیسے ”حامد قائم“ میں نقوش یعنی ح، الف، میم، دال وغیرہ اور بعض کے ہاں ان کا وجود خارجی نہیں ہے۔

(۳)۔۔۔ کتاب کے خطبہ کو ”دیباچہ“ کہتے ہیں، اگر یہی دیباچہ و خطبہ تصنیف کتاب کے بعد لکھا گیا ہو تو ”خطبہ الحاقیہ“ ہے اور اگر یہ خطبہ تصنیف کتاب سے پہلے لکھا گیا ہو تو ”خطبہ

ابتدائیہ ”کہلاتا ہے۔

(۴)۔۔۔ کلام کی دو قسمیں ہیں:

(الف)۔۔۔ کلام لفظی: یہ وہ کلام ہے جس کا انسان تلفظ کرے۔

(ب)۔۔۔ کلام نفسی: یہ وہ کلام ہے جو انسان کے دل میں ہوتا ہے۔

اور جس کا انسان ذہن میں تصور کرے مثلاً ”خالد دائم“ کوئی بولے تو یہ کلام لفظی ہے، اور جب اس کے معنی کا، یعنی اس صورت حاصلہ فی الذہن کا تصور کرے جو اس کلام خارجی کے موافق ہے تو یہ کلام نفسی ہے۔ واضح رہے کہ کلام لفظی کلام نفسی پر دال ہوتا ہے کمال قال الشاعر

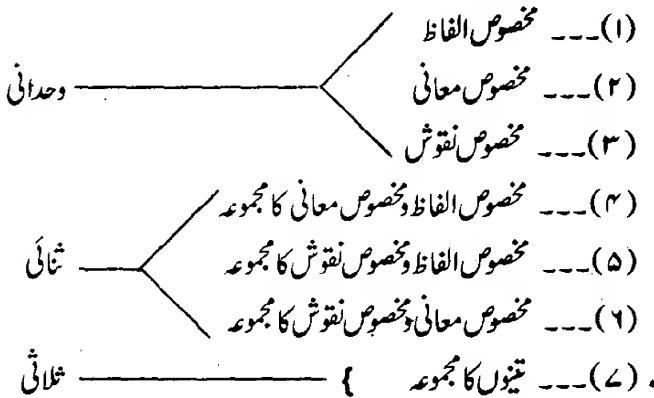
ان الکلام لفی الفؤاد وإنما جعل

اللسان علی الفؤاد دلیلاً

مطلب شارح:

سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ ”هذا“ اسم اشارۃ سے تو ”موجود خارجی محسوس بحس الظاہر“ کی طرف اشارہ کیا جاتا ہے اور یہی اس کی حقیقت بھی ہے، لیکن یہاں کوئی شی ایسی نہیں جو مشارالیه ہو سکے، کیونکہ حقیقت میں یہاں مشارالیه ”کتاب“ ہے اور کتاب میں تو تین چیزیں ہیں۔ الفاظ ”معانی“ ”نقوش“ پھر ان تین میں سے بعض کو دوسرے بعض کے ساتھ ملانے سے سات احتمالات نکلتے ہیں:

سات احتمالات:



(۱) مخصوص الفاظ: اب اگر ”ہذا“ کا اشاریہ الفاظ ہوں تو یہ درست نہیں، اس لئے کہ الفاظ کا وجود خارجی نہیں (کماثر)

(۲) مخصوص معانی: ایسے ہی ”ہذا“ کا اشارہ معانی کی طرف بھی درست نہیں اس لئے کہ معانی کی جگہ دل و دماغ ہے فلا وجود لہا فی الخارج، حالانکہ ”ہذا“ کا اشاریہ تو موجود فی الخارج ہوتا ہے۔

(۳) مخصوص نقوش: اور اگر ”ہذا“ سے اشارہ ہو نقوش کی طرف، تو وہ بھی صحیح نہیں، اس لئے کہ نقوش کا وجود خارجی بعض کے ہاں نہیں ہے، لیکن اگر مان لیں کہ نقوش کا وجود خارجی ہے، تو پھر بھی نقوش کی طرف اشارہ درست نہیں، اس لئے کہ مصنف کی تصنیف کا مقصد نقوش تو نہیں بلکہ مسائل ہیں۔

(۴)۔۔۔۔۔ مخصوص الفاظ و مخصوص معانی کا مجموعہ:

۵۔۔۔۔۔ مخصوص الفاظ و مخصوص نقوش کا مجموعہ:

۶۔۔۔۔۔ مخصوص معانی و مخصوص نقوش کا مجموعہ:

۷۔۔۔۔۔ تینوں کا مجموعہ:

ان سب میں بھی اشاریہ بننے کی صلاحیت نہیں، دلیل وہی ہے جو الفاظ و معانی اور نقوش میں سے ہر ایک کے لئے انفرادی بیان کی گئی ہے۔ تو جب ”ہذا“ کا اشارہ کتاب کی طرف ہے اور کتاب کے ساتھ احتمالات میں سے کوئی بھی ”ہذا“ کا اشاریہ نہیں ہو سکتا، تو اشاریہ کونسی چیز ہوگی؟ تو شارح نے اس کا جواب دیا کہ یہاں ”ہذا“ کا اشاریہ ما حاضر فی الذہن ہے اور وہ دو چیزیں ہیں:

(۱)۔۔۔ ایک وہ مخصوص معانی جو مصنف کے ذہن میں مرتب حاضر موجود ہیں، جن کو مخصوص الفاظ سے تعبیر کیا جاتا ہے۔

(۲)۔۔۔ دوسرے وہ مخصوص الفاظ جو مصنف کے ذہن میں مرتب موجود ہیں جو مخصوص معانی پر دال ہیں، اب جواب پر تھوڑا سا اشکال ہے کہ مسئلہ تو پھر بھی حل نہیں ہوا، کیونکہ ”ہذا“ سے تو موجود فی الخارج کی طرف اشارہ ہوتا ہے اور یہاں تو دونوں صورتوں میں اشاریہ ایسا ہے جو

خارج میں محسوس مشاہدہ نہیں، جواب یہ ہے کہ ٹھیک ہے ”ہذا“ کے حقیقی معنی تو یہی ہے کہ اس سے موجود خارجی محسوس الظاہر کی طرف اشارہ ہوتا ہے، لیکن کبھی معقول کو بمنزلہ محسوس قرار دے کر اس کی طرف ”ہذا“ سے اشارہ کر دیتے ہیں مجازاً اور اس سے غرض معقول کے غایت ظہور پر تنبیہ ہوتی ہے، چنانچہ یہاں معقول یعنی ”المرتب الحاضر فی الذہن“ (معانی ہو یا الفاظ) کو بمنزلہ محسوس یعنی ”الموجود فی الخارج“ قرار دیا ”لاشتراکھما فی کمال الظہور“ جیسے موجود فی الخارج میں کمال ظہور ہوتا ہے ایسے ہی ”المرتب الحاضر فی الذہن“ میں بھی کمال ظہور ہوتا ہے، بہر حال مشار الیہ وہ شیء ہے جو ذہن میں موجود ہے اور اشارہ علی سبیل المجاز ہے، لیکن ایک اشکال پھر پیدا ہوا کہ ”ہذا“ سے ”الفاظ اور معانی مرتبہ فی الذہن“ کی طرف کیوں اشارہ کرتے ہو؟ اور کیوں مجاز کا ارتکاب کرتے ہو؟ اس لئے کہ ”ہذا“ کے ساتھ یہاں اشارہ علی سبیل الحقیقت ہو سکتا ہے وہ اس طرح کہ اگر خطبہ ابتدائیہ ہو (جس کو مصنف نے قبل از تصنیف لکھا ہو) تو ہم مانتے ہیں کہ اس وقت اشارہ ان مخصوص الفاظ و معانی کی طرف ہے جو ذہن مصنف میں موجود ہیں، محسوس بصر کی طرف اشارہ نہیں ہوگا، لیکن اگر ہم خطبہ الحاقیہ مراد لیں تو اس صورت میں تو ”ہذا“ کا مشار الیہ خارج میں موجود کتاب اور کتاب کے مسائل ہیں، لہذا اشارہ کتاب کی طرف ہوگا اور کتاب چونکہ خارج میں سامنے موجود ہے، اس لئے اشارہ علی سبیل الحقیقت ہوگا، تو شارح نے ”سواء کان وضع الدیبا جہ“ سے جواب دیا کہ خطبہ ابتدائیہ ہو یا الحاقیہ، بہر صورت یہاں مشار الیہ موجود فی الخارج محسوس مشاہدہ نہیں، بلکہ موجود فی الذہن ہے، کیونکہ اگر ہم خطبہ الحاقیہ کی صورت میں ”ہذا“ کا مشار الیہ کتاب مراد لیں (جیسے معترض نے کہا ہے) تو جسے پہلے تفصیل سے گزرنا کہ کتاب میں تین چیزیں ہوتی ہیں، الفاظ، معانی اور نقوش اور پھر ان تین کو ایک دوسرے کے ساتھ ملانے سے سات احتمالات بنتے ہیں اور یہ معلوم ہوا کہ ان سب میں مشار الیہ بننے کی صلاحیت نہیں لہذا خطبہ خواہ الحاقیہ ہو یا ابتدائیہ دونوں صورتوں میں مشار الیہ ماحضر فی الذہن (الفاظ یا معانی) ہوگا۔

فان كانت الاشارة الخ

ماتن کی عبارت ”غایہ تہذیب الکلام“ میں جو لفظ ”کلام“ ہے یا تو اس سے ”کلام لفظی“ مراد ہے یا ”کلام نفسی“۔ اگر کلام لفظی مراد ہے تو اس صورت میں لفظ ”ہذا“ سے اشارہ ”معانی مرتبہ فی الذہن“ کی طرف نہیں ہو سکتا، ورنہ لازم آئے گا کہ ”معانی مرتبہ فی الذہن“ کلام لفظی ہوں، جیسے کہ مقتضائے حمل ہے۔ ”وہذا الیس بصحیح“ اور اگر اس سے مراد ”کلام نفسی“ ہے تو اس وقت ”ہذا“ کا مشارالیه الفاظ نہیں ہو سکتے ورنہ لازم آئے گا کہ ”الفاظ مرتبہ فی الذہن“ کلام نفسی ہو، اس مشکل کا حل شارح نے یہ نکالا ہے کہ اگر ”ہذا“ سے مشارالیه ”معانی“ ہوں تو کلام سے مراد ”کلام نفسی“ ہوگا (کلام لفظی نہیں ہوگا کہ اشکال پیدا ہوتا ہے) اور اگر ”ہذا“ کا مشارالیه الفاظ مرتبہ ہوں تو اس وقت کلام سے مراد ”کلام لفظی“ ہوگا (کلام نفسی نہیں ہوگا کیونکہ اس کی مناسبت معانی سے ہے جب کہ کلام لفظی کا تعلق الفاظ سے ہے) فاندفع الی شکال۔

غایۃ تہذیب الکلام فی تحریر
المنطق و الکلام و تقریب المرام
نہایت پاکیزہ کلام، منطق اور کلام کے بیان میں ہے اور مقصد

قوله غایۃ انھ:

حسب قاعدہ، مصدر (جو کہ صرف وصف ہوتا ہے) کا حمل علی الذات پر جائز نہیں، تو پھر یہاں ”تہذیب مصدر کا حمل“؛ ”ہذا“ ذات پر کیونکر ہے؟ پہلا جواب یہ ہے کہ یہ ”بطریق مجاز فی النسبۃ“ کے ہے، یعنی ذات کو مبالغۃ عین وصف قرار دیا جائے، جیسے کہ ”زید عدل“ کا معنی ہے کہ زید انصاف کرتے کرتے عین انصاف بن گیا ہے۔ یعنی سرتا پا عدل ہے، اور اسی طرح یہاں بھی کہا جاتا ہے کہ کلام مصنف مہذب (پاکیزہ) ہوتے ہوتے عین تہذیب یعنی پاکیزہ بن گیا ہے۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ یہ حمل بطور مجاز فی الخذف کے ہے یعنی علی سبیل التعاقب دو لفظ ہم معنی آجائیں لفظ اول کو حذف کر کے اس کا اعراب دوسرے کو دیکر، دوسرے کو اول کا قائم مقام بنایا جائے یہاں اصل عبارت یہ تھی ”هذا الکلام مہذب غایۃ التہذیب“ ترکیب یہ ہے کہ

هذا موصوف الكلام صفت، موصوف وصفت مبتداء، مهذب خبر "غاية التهذيب" مفعول مطلق برائے مهذب۔ اس کے بعد "مهذب" خبر کو (جو کہ لفظ اول ہے) حذف کر کے، اس کے مفعول مطلق "غاية التهذيب" کو (جو کہ لفظ ثانی ہے) اس کے قائم مقام بنایا گیا ہے اور خبر کے اعراب کے ساتھ مفعول مطلق کو معرب پڑھا گیا ہے، پھر "التهذيب" کے الف لام کو حذف کر کے اس کے بدلے مضاف الیہ لے آئے اس کے بعد "الكلام" جو صفت ہے "هذا" کو اس کی ضرورت نہ رہی تو حذف کر دیا، اس لئے کہ لفظ "الكلام" جو الف لام کے عوض میں لفظ "تهذيب" کا مضاف الیہ لاتے ہیں وہ اس پر دلالت کرتا ہے شارح کے قول علی طریق مجاز الحذف کا معنی ہے ای حذف الخبر علی طریق مجاز باقی اسکو "مجاز فی الحذف" اس لئے کہتے ہیں کہ کسی لفظ کا ذکر کرنا حقیقت اور اس کا حذف کرنا مجاز ہوتا ہے۔

قوله فی تحریر المنطق الخ تحریر سے وہ بیان مراد ہے جو حشو و زوائد سے خالی ہو یعنی "تحریر" خاص ہے اور لفظ "بیان" میں یہ شرط نہیں، چاہے اس میں حشو و زوائد ہو یا نہ ہو "فی بیان المنطق والکلام" اس لئے نہیں کہا ہے کہ اس نکتہ کی طرف اشارہ ہو کہ یہ بیان حشو و زوائد سے خالی ہے۔ (حشو وہ زیادتی ہے جو مقصود سے زائد ہو، لیکن فی نفس مفید ہو۔ زائد وہ زیادتی ہے جو مقصود سے زائد ہو، لیکن فی نفس مفید نہ ہو)

تعریف المنطق: "المنطق آلة قانونية تعصم مراعاتها الذهن عن الخطاء فی الفكر" منطق ایک قانون ہے، جس کی پابندی ذہن کو خطا فی الفكر سے محفوظ رکھے۔ "قانونیہ" کی قید آلہ صناعیہ سے احتراز ہے مثلاً نجار (بڑھئی کیلئے) ایک آلہ ہوتا ہے جس سے وہ لکڑی کاٹتا ہے لیکن اس کو منطق نہ کہا جائیگا "مراعاتها" سے بتایا کہ اگر منطق کے قوانین کی رعایت نہ کی جائے تو ایسے شخص کی خطا فی الفكر سے حفاظت نہ ہوگی۔

تعریف علم الکلام: "العلم الکلام هو الباحث عن احوال المبدأ والمعاد علی نهج القانون الاسلامی" علم کلام کی تعریف یہ ہے کہ وہ ایک علم ہے جس میں عقائد اسلام، اولیہ تفصیلیہ سے ملی بیج اسلام ثابت کئے جائیں۔ یا یوں تعریف کریں کہ علم کلام میں مبدأ اور معاد کی بحث ذکر ہوتی ہے مبدأ اللہ پاک کو کہتے ہیں اس لئے کہ ابتداء میں اللہ کی ذات

تھی اور کوئی نہیں تھا چنانچہ وہ تمام عالم کا مبداء ہے۔ اور معاد کے معنی ہیں ”بعث بعد الموت“ اور اس کو معاد اس لئے کہتے ہیں کہ اس کی طرف لوٹنا ہے ”علیٰ نہج القانون الاسلامی“ کی قید سے حکمت کو خارج کیا ہے، کیونکہ اس میں قانون فلسفہ کے مطابق بحث ہوتی ہے۔

قوله وتقريب المرام الخ ”تقریب“ مجرور ہے، جس کا عطف ”تہذیب“ پر ہے ای ”هذا غاية تقريب المرام“ ”مرام“ کے معنی مقصد کے ہیں اور یہ ”تقریب“ کا مفعول اول ہے (اس میں اضافۃ المصدر الی المفعول ہے) اور مفعول ثانی ”الطبائع“ کا لفظ ہے جس کی طرف ”تقریب“ ”بواسطہ“ ”الی“ کے متعدی ہے اور تقریب کا فاعل ”المتکلم“ ہے جو حذف ہے اب اصل عبارت یہ ہوگی ”تقریب المتکلم المرام الی الطبائع والافہام“ یعنی متکلم کا نہایت قریب کرنا مقصود کو طبائع اور افہام کی طرف۔ باقی اس کا حمل پچھلے جملے کی طرح ہے یعنی حمل بطریق مبالغہ ہے، اور یہ بھی ممکن ہے کہ اس کا اصل ”هذا مقرب للمرام غایۃ التقریب“ ہے۔

من تقریر عقائد الاسلام

عقائد اسلام کی تحقیق کو ذہن کی طرف نہایت نزدیک کر دینے والی ہے

قوله من تقریر الخ ”من تقریر عقائد الاسلام“ عقائد اسلام کی تحقیق کو ذہن کی طرف نزدیک کر دینے والی ہے۔ شارح کی غرض اس قول سے دو باتیں ہیں:

(۱) یہ جو ”من“ ہے یہ کونسا ”من“ ہے؟

(۲) یہ جو ”عقائد“ کی اضافت ہو رہی ہے یہ کونسی اضافت ہے؟

”من تقریر“ میں ”من“ ”بیانیہ ہے جو ”المرام“ کی وضاحت کرتا ہے ”مرام“

یعنی عقائد اسلام کی تحقیق کو نہایت نزدیک کر دینے والی ہے۔ ذہن کی طرف جیسے ”فاجتنبوا

الرجس من الاوثان“ میں ”من“ ”بیانیہ ہے۔

پہلی وضاحت: اضافت معنویہ تین قسم پر ہے۔

(۱) اضافت بمعنی فی :

اس کو اضافت ظریفہ بھی کہتے ہیں، اس میں مضاف الیہ، مضاف کا ظرف ہوتا ہے، خواہ

ظرف زمان، جو جیسے ”صلوۃ اللیل“ یا ظرف مکان، جو جیسے ”صلوۃ المسجد“ کی ”صلوۃ فی المسجد“۔

(۲) اضافت منیہ یا بیانیہ:

یعنی جو اضافت ”من“ یا منیہ کے ساتھ ہو، من یا منیہ کا ترجمہ ہے ”یعنی“ اور اس میں مضاف الیہ مضاف کا بیان ہوتا ہے یعنی مضاف الیہ مضاف کا عین اور اس کی جنس میں سے ہو، نیز دونوں میں عموم و خصوص من وجہ کی نسبت بھی ہو، جیسے ”خاتم فضۃ“ اس میں ”فضۃ“ خاتم، پر صادق آتا ہے اور ”خاتم“ کی اصل ہے، لہذا معنی ہوگا ”خاتم من فضۃ“ یہاں مضاف و مضاف الیہ میں عموم و خصوص من وجہ کی نسبت، فتقدیر۔

(۳) اضافت لامیہ:

جب کہ مضاف الیہ نہ مضاف کی جنس سے ہو (یعنی مضاف الیہ، مضاف سے مباہن ہو) اور نہ مضاف کا ظرف ہو، جیسے ”غلام زید“ اس میں زید، مضاف الیہ نہ مضاف کی جنس سے ہے اور نہ مضاف کا ظرف ہے، لہذا اس میں اضافت بمعنی ”لام“ ہوگی۔ اے غلام لزید۔ (لام برائے ملک ہے)۔

دوسری وضاحت:

اس بات کی ضرورت ہے کہ ”عقائد“ کے معنی ”اعتقادات“ کے ہیں اور ”اسلام“ کے معنی لغت میں ”گردن نہاد“ کے ہیں اور اصطلاح میں ”اسلام“ کے معنی میں اختلاف ہے۔ (جو حسب ذیل ہے)۔

(۱) اکثر علماء کے نزدیک: ”اسلام“ نفس اعتقادات سے عبارت ہے (یعنی اعتقاد قلبی)

(۲) معتزلہ کے ہاں: اسلام، اقرار زبانی، تصدیق قلبی اور عمل بالارکان سے عبارت ہے ان کے ہاں اگر ان تینوں امور میں کوئی نہ ہو تو اسلام نہیں ہوگا۔

(۳) کرامیہ کے ہاں: اسلام صرف لسانی اقرار کا نام ہے۔

مطلب شارح:

(۱) اگر ”اسلام“ صرف نفس اعتقادات سے عبارت ہو (جیسے کہ ائمہ کا قول ہے) تو اس

وقت ”اضافتِ بیانیہ“ ہے کیونکہ ائمہ کے نزدیک اسلام عبارت ہے اعتقادیات سے، اس لئے ”عقائد الاسلام“ کا معنی ہوگا کہ وہ عقائد کہ جو اسلام ہیں۔

(۲) اگر ”اسلام“ تین چیزوں کے مجموعے کا نام ہو ”کما فی الصورة الثانیة“ یا

(۳) اسلام صرف ”لسانی اقرار“ سے عبارت ہو (ہر دو صورتوں میں) ”عقائد کی اضافت“ اسلام کی طرف ”اضافتِ لامیہ“ ہے۔ ”آی عقائد للاسلام“۔

دوسری صورت میں چونکہ معتزلہ کے نزدیک ”عقائد“ اسلام کا جزء ہیں اور جزء اپنے مرکب سے مبائن ہوتا ہے اس لئے یہاں ”اضافتِ لامیہ“ کی تعریف (کہ ”مضاف الیہ، مضاف سے مبائن ہو، اور نہ مضاف کا ظرف ہو) صادق آتی ہے، اضافتِ بیانیہ صادق نہیں، اس لئے کہ اس میں تو مضاف الیہ، مضاف کا عین ہوتا ہے جب کہ یہاں ایسا نہیں۔ باقی تیسری صورت میں ”اضافتِ لامیہ“ کا ہونا ظاہر ہے۔ للتباین الظاہر بین العقائد والإقرار باللسان۔

جعلته تبصرة لمن حاول التبصر لدى

الافهام وتذكراً لمن اراد ان يتذكر من

ذوی الافهام

میں نے اس کتاب کو اس شخص کے لئے بنایا جو

سمجھانے کے وقت بنانا ہونے کا قصد کریں اور اس شخص کیلئے

نصیحت کرنے والا بنایا جو نصیحت ماننے کا ارادہ کرے اس حالت

میں کہ وہ سمجھ والوں میں سے ہو

قوله، جعلته الخ: ”جعل“ فعل دو مفعولوں کا تقاضا کرتا ہے، ان میں سے مفعول اول بمنزلہ مبتداء اور مفعول ثانی بمنزلہ خبر ہوتا ہے، لہذا خبر کے مبتداء پر حمل ہونے کی طرح مفعول ثانی بھی مفعول اول پر حمل ہوگا، لیکن ماتن کے کلام میں ”تبصرة“ مصدر ہے جو ”جعلت“ فعل کے مفعول اول ”ة“ ضمیر (جو کتاب کی طرف لوٹ رہی ہے اور کتاب ذات ہے) پر محمول ہے، حالانکہ ”حمل المصدر علی الذات“ درست نہیں؟ کما مر غیر مرۃ اس کے دو جواب ہیں۔

جواب اول: یہ حمل ”مجاز لغوی“ کے طور پر ہے جس کو مجاز فی الطرف بھی کہا جاتا ہے، فی الطرف اس لئے کہ محمول میں یہ مجاز ہوتا ہے لہذا ایک طرف میں ہے اور ”ہ“ ضمیر محمول علیہ ہے اس لئے وہ دوسری طرف یعنی ”تبصرة“ ”مبصر“ (اسم فاعل) کے معنی پر ہو کر محمول ہوا ہے (تو حقیقی معنی جب رہ گیا اس لئے حمل مجازی ہوا، اب ”مبصر“ بھی ذات ہے اس لئے حمل الذات مع الوصف کا حمل ہوگا جو درست ہے)۔

جواب ثانی: یہ حمل بطور ”مجاز فی الاسناد“ کے ہے (جس کا دوسرا نام مجاز عقلی ہے) ”مجاز فی الاسناد“ ”شئى ماھولہ“ کا غیر کی طرف مسند ہونے کو کہتے ہیں، یعنی شئ کی نسبت اس چیز کی طرف کی جائے کہ جس واسطے وہ شئ متکلم کے اعتقاد یا واقع میں نہ ہو، لیکن یہ نسبت کرنا کسی تاویل سے ہو، جیسے ”صام نہارہ“ میں ”صوم“ کی نسبت ”نہار“ کی طرف ہو رہی ہے، حالانکہ یہ نسبت روزہ دار کی طرف ہونا چاہیے تھی، کیونکہ انسان روزہ دار ہوتا ہے خود دن روزہ نہیں رکھتا۔ لہذا ”تبصرہ“ کی نسبت بھی ضمیر کی طرف اس قبیل سے مانی جائے، کیونکہ درحقیقت کتاب ”مبصر“ نہیں، بلکہ مصنف ہے اور یہاں کتاب کو مبالغہ کرتے ہوئے ”مبصر“ بنایا۔

نیز آگے ”تذکرہ“ کا عطف ”تبصرہ“ پر ہے لہذا یہ بھی ”جعلت“ کا مفعول ثانی ہے اور یہ بھی مصدر ہے اور اس پر وارد ہونے والے اعتراض کا بھی وہی جواب ہے، یعنی ”تذکرہ“ بمعنی ”تذکرہ“ کے ہو کر بطریق ”مجاز لغوی“ کے حمل ہے ضمیر ”ہ“ پر۔ یا ”اسناد مجازی“ مانی جائے ”علی سبیل المبالغة“

لمن حاول الخ

یہاں ”من“ میں دو احتمال ہیں (۱) ”من“ سے ”طالب علم“ مراد ہے، اس صورت میں ”الإفہام“ (بالکسر) سے مراد ”تفہیم الغیر ایہ“ ہوگا، ترجمہ یہ ہوگا ”غیر کے سمجھانے کے وقت اس کو“ اس میں ”تفہیم“ مصدر مضاف الی الفاعل ہے اور ”ایہ“ اس کا مفعول ہے (عبارت میں مصدر ”الإفہام“ کا فاعل ”الغیر“ اور مفعول ”ایہ“ دونوں محذوف ہیں) ”ایہ“ کی ضمیر ”من“ کی طرف ہوگی جس سے طالب علم مراد ہے، یعنی ”میں نے کتاب کو اس

شخص (طالب علم) کے لئے پینا کرنے والا بنایا ہے جو اس وقت پینا ہونے کا قصد کرے، جب اس کو غیر (یعنی اس کا استاد) سمجھائے یا (۲) من سے مراد ”استاد“ ہے ”الافہام“ سے مراد ”تفہیمہ للغیر“ ہے اس میں مصدر کی اضافت مفعول کی طرف ہوگی ترجمہ یہ ہوگا ”اس کو سمجھانے کے وقت غیر کو“ اب پورا مطلب یہ ہے کہ میں نے اس کتاب کو اس معلم و استاد کے لئے پینا کرنے والا بنایا ہے جو اس وقت پینا ہونے کا قصد کرے جب وہ غیر (یعنی اپنے شاگرد) کو سمجھائے حاصل یہ کہ یہ کتاب پڑھنے اور پڑھانے کے وقت بصیرت دے گی۔ آگے ”اراد ان یتذکر من ذوی الأفہام“ میں ”الافہام“ ”فتح الہمزہ ہے جو ”فہم“ کی جمع ہے جس کے معنی ہیں سمجھدار۔ ”من ذوی الأفہام“ یہ ظرف ثانی ہے اس کے متعلق میں دو احتمال ہیں:

(۱) یا تو ظرف مستقر ہو کر ”کانئنا“ سے متعلق ہے جو ”یتذکر“ کے فاعل سے حال واقع ہے اور ”من“ سے مراد استاد اور ”ذوی الأفہام“ سے مراد اساتذہ ہے اس صورت میں مطلب یہ ہے کہ میں نے اس کتاب کو نصیحت کرنے والی بنایا ہے ایسے شخص (استاد) کیلئے جو نصیحت حاصل کرنے کا ارادہ کرے درآنحالیکہ وہ نصیحت قبول کرنے والا سمجھدار لوگوں (اساتذہ) میں سے ہو۔

(۲) یا ”من ذوی الأفہام“ جار و مجرور ظرف لغو ہو کر ”یتذکر“ کے متعلق ہو تو اس صورت میں ”من“ سے متعلم (طالب علم) اور ”ذوی الأفہام“ سے ”اساتذہ“ مراد ہوں گے یعنی میں نے اس کتاب کو نصیحت کرنے والا بنایا ہے، اس طالب علم کے لئے جو نصیحت قبول کرے سمجھداروں یعنی اساتذہ سے۔

اشکال:

اس دوسری صورت پر اشکال ہو سکتا ہے کہ ”یتذکر“ کہ صلہ میں ”من“ تو نہیں آتا، اس لئے کہ صلہ کا معنی ہے کہ ”فعل“ حرف جر کے توسط سے اپنے مفعول کی طرف متعدی ہو، اور یہاں ”یتذکر“ فعل لازم ہے، صلہ کی ضرورت ہی نہیں تو پھر یہاں ایسا کیوں ہے؟

جواب: شارح کے جواب سے قبل ”تضمین“ کی تعریف کی ضرورت ہے۔

تضمین کے لغوی معنی ہیں ”کسی چیز کو فعل میں پکڑنا“ اصطلاح میں کسی ایک فعل کے ضمن میں دوسرے فعل کے معنی کو داخل کر کے فعل اول کے بعد فعل ثانی کے صلہ ذکر کرنے کو تضمین کہتے ہیں، ترکیب میں پہلے فعل کو اصل اور دوسرے کو حال قرار دیا جاتا ہے۔ چنانچہ یہاں ”یتذکر“ میں ایسا ہی ہے ”یتذکر“ فعل اول ہے اور دوسرا فعل یا تو ”أخذاً“ ہے یا ”متعلماً“ ہے اور اس دوسرے فعل کو حال قرار دیں گے تو آگے لفظ ”من“ ”أخذاً“ یا متعلماً ”کامد ہے جو فعل ”یتذکر“ کے بعد متصل لایا گیا ہے لہذا اصل میں لفظ ”من“ ”أخذاً“ یا ”متعلماً“ کا صلہ بن کر، تضمین کی صورت میں ”یتذکر“ کے ساتھ متعلق ہو سکے گا۔ فلا اشکال

سَيِّمًا الْوَلَدَ الْأَعَزَّ الْحَفَى الْحَرَى
بِالْأَكْرَامِ سَمَى حَبِيبَ اللَّهِ عَلَيْهِ التَّحِيَّةُ
وَالسَّلَامُ لَا زَالَ لَهُ مِنَ التَّوْفِيقِ قَوَامُ
وَمِنَ التَّائِيدِ عَصَامُ وَعَلَى اللَّهِ التَّوَكُّلُ
وَبِهِ الْإِعْتَصَامُ

خصوصاً اس فرزند کے لئے جو نہایت عزیز مہربان لائق تعظیم ہے اللہ کے دوست علیہ التحیۃ والسلام کا ہمنام ہے ہمیشہ (اللہ) کی توفیق سے اس کے کام درست رہیں اور اللہ کی مدد سے اس کے کام لغزشوں سے محفوظ رہیں اور اللہ ہی پر بھروسہ اور اسی کے ساتھ تعلق ہے۔

”سیما“ یہاں تین امور قابل ذکر ہیں:

(۱) ”سیما“ یا تو اصل میں ”سیو“ ہے، واؤ اور یاء کے ایک ساتھ جمع ہونے اور ان میں پہلے (یاء) کے ساکن ہونے کی وجہ سے واؤ کو یاء کر کے یاء کو یاء میں اوغام کر دیا ”سی“، واؤ دوسرا احتمال یہ ہے کہ ”سیما“ کی اصل ”سیوی“ ہے، واؤ ساکن ماقبل مکسور، چنانچہ ”میعاد“ کے قانون سے واؤ کو یاء کر کے یاء کو یاء میں اوغام کر دیا ”سی“ ہوا پھر ”سیما“ میں جو لفظ ”سی“ (مشدو) ہے، اس کے معنی مثل کے ہیں، کہا جاتا ہے ”ھمائی“ یعنی وہ دونوں ایک دوسرے کے مانند ہیں۔

(۲) ”سیما“ اصل میں ”لاسیما“ ہے (یہاں کثرت استعمال کی وجہ سے تلفظ میں ”لا“ کو گرا دیا ہے) یہ ”لا“ ”لَا لِنَفْسِ الْجِنْسِ“ ہے، لہذا یہ اسم اور خبر کا تقاضا کرتا ہے (تفصیل آ رہی ہے) ”لاسیما“ کا اصل معنی تو ”لامثل“ ہے، لیکن اصل معنی سے نقل کر کے اس کا استعمال ”خصوصاً“ کے معنی کے لئے ہوتا ہے، اس لئے ”لاسیما“ کے معنی یہاں خصوصاً کے ہیں معنی اصل سے نقل کر کے معنی لازمی میں استعمال کی وجہ یہ ہے کہ معنی اصل جب ”لامثل“ ہے تو ”لامثل“ کیلئے خصوص لازم ہے، اس لئے کہ جس چیز کے لئے مثل نہیں ہوتی وہ خاص ہوا کرتی ہے۔

(۳) ”لاسیما“ کے ”ما“ میں تین احتمال ہیں۔

(الف) مازائدہ ہو۔ (ب) ماموصولہ ہو۔ (ج) ماموصوفہ ہو۔

ایسے ہی ”لاسیما“ کے مابعد ”الوالد“ میں تین اعراب (رفع، نصب اور جر) پڑھنے جائز ہیں، آخری دو صورتوں (جب کہ ”لاسیما“ کا مابعد منصوب اور مجرور ہو) میں ”ما“ زائدہ ہوگا اور پہلی صورت (جب کہ ”لاسیما“ کا بعد والاحرف مرفوع ہو) میں ”ما“ موصولہ ہوگا یا موصوفہ، تفصیل اس مقام کی یہ ہے کہ اگر ”ما“ کو موصولہ یا موصوفہ لیں تو ”لاسیما“ کا مابعد (الولد) یا تو مبتداء محذوف (ہو) کی خبر ہونے کی وجہ سے مرفوع ہوگا اور یا خبر محذوف (موجود) کے مبتداء واقع ہونے کی وجہ سے مرفوع ہوگا۔ ترکیبی عبارت کچھ یوں ہوگی ”لاسیما الولد“ ”ای“ ”لامثل الذی هو الولد“ ”ولا شئی هو الولد“ (دونوں مثالیں ماموصولہ اور موصوفہ کی ہیں) لا لِنَفْسِ الْجِنْسِ، مثل اسم لامضاف، الذی موصول التوالد صلہ ہے جو کہ ہو کی خبر ہے یعنی پورا جملہ صلہ برائے موصول ہو کر مضاف الیہ برائے مثل اور ”مثل“ تو اسم لائے ”موجود“ خبر محذوف ہوگی۔ ایسے ہی موصوفہ کی صورت میں پورا جملہ ”شئی“ موصوفہ کی صفت ہو کر مضاف الیہ برائے ”مثل“ ہوا اور موجود خبر محذوف برائے ”لا“ نکالنا پڑے گا۔

اور جب ”الولد“ مبتداء ہو خبر محذوف کی، تو اس صورت میں ترکیبی عبارت یوں ہوگی ”لامثل الذی او لا مثل شئی الولد موجود“ (الولد مبتداء موجود)

خبر محذوف، یہ جملہ ماقبل کے لئے صلی یا صفت واقع ہو کر مضاف الیہ برائے ”مثل“ ہوگا، مثل
اسم الا اور دوسرا لفظ ”موجود“ ”الا“ کے لئے خبر محذوف ہوگا۔

اور اگر ”ما“ کو زائد نہیں تو پھر ”لا سیما“ کا مابعد (الولد) یا تو استثناء کی وجہ سے
منصوب ہوگا یا پھر مضاف الیہ کی وجہ سے مجرور ہوگا۔ استثناء کی وجہ سے منصوب اس لئے ہوگا
کہ ”لا سیما“ اگرچہ درحقیقت استثناء کے لئے نہیں ہے، لیکن اس کی جگہ مجاز استعمال ہو رہا
ہے جب یہ ہے کہ ”لا سیما“ کے مابعد کا حکم ماقبل کے ساتھ موافق ہوتا ہے (حالانکہ استثناء
میں ایسا تو نہیں ہوتا، بلکہ مابعد کا حکم ماقبل سے مختلف ہوتا ہے) لیکن اس کے باوجود
یہاں ”لا سیما“ کی صورت میں عند الحاجة استثناء بایں معنی ہے کہ مصنف نے فرمایا کہ میں نے یہ
کتاب لکھی ”لا سیما الولد“ لیکن یہ بیٹے کے لئے خصوصی پیشکش ہے تو یہاں ”سیما“ کی
وجہ سے مابعد کا حکم، حکم سابق (جس میں عموم ہے) سے خاص کر دیا گیا ہے (جس طرح ”
الا“ کا ماقبل اگر اثبات ہو تو مابعد میں الا کی وجہ سے قبی آ جاتی ہے) اس لئے مستثنیٰ پایا گیا اور مستثنیٰ
تو منصوب ہوتا ہے تقدیر عبارت ہوگی ”لا سیما الولد“ ”الا الولد“ ”فتح الدال نصب بناء
براستثناء ہے (کیونکہ ”ما“ زائد ہے) اور مابعد ”لا سیما“ مضاف الیہ کی وجہ سے مجرور اس لئے
ہو سکتا ہے کہ ”ما“ زائد ہوگا تو ”لا سیسی“ مضاف بسوئے ”الولد“ ہوگا تقدیر عبارت ہوگی
لامثل الولد موجود

فائدہ: یہ سب تقدیرات ”لا سیما“ کے اصل معنی کے اعتبار سے ہیں لیکن جب ہم ”لا سیما“ کو
”خصوصاً“ کے معنی کی طرف نقل کریں تو پھر ”لا سیما“ محلاً منصوب ہوگا، بنا، بر مفعول
مطلق ہونے کے فعل مقدر سے، چنانچہ اس صورت میں صرف دو تقدیریں ہوں گی:

(۱) خص الولد خصوصاً

(۲) خصصت الولد خصوصاً

الاعز: یہ لفظ غین اور راء کے ساتھ بھی ہو سکتا ہے بمعنی روشن پیشانی والا اور ”الأعز“ عین
مہملہ اور زاء محمہ کے ساتھ بھی ہو سکتا ہے جس کے معنی ہوں گے پیارا
الحفی: فعلیل کے وزن پر بمعنی مہربان ہے یعنی وہ لڑکا باپ پر مہربان ہے۔

الحرى: بمعنی اللائق یعنی سزاوار شنیہ کے لئے ”حریان“ اور جمع کیلئے ”حریون“ کہتے ہیں۔

سَمَّى: فعیل کے وزن پر اسکے معنی ہیں ہنام، مصنفؒ نے اپنے فرزند کو قابل تعظیم اس وجہ سے کہا کہ وہ فضل و کمال کے ساتھ موصوف ہے یا اس وجہ سے کہ سید عالم رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ہنام ہے۔ یعنی محمد اس کا نام ہے (در اصل تفتازانی کے صاحبزادے محمد (متوفی ۸۳۸ھ) اپنے زمانہ کے بڑے علماء میں شمار ہوتے ہیں، علامہ نے یہ کتاب انہی صاحبزادے کے لئے لکھی ہے)

قوام بالکسر کام کے درست ہونے کا آلہ یعنی سہارا

عصام بالکسر لغزشوں سے کام کے محفوظ رہنے کا آلہ، یعنی اللہ کی تائید اس کی ایسی چیز ہو جائے کہ اس کے ذریعہ وہ لغزش سے محفوظ ہو جائے۔ علی اللہ کی تقدیم افادہ حصر کے لئے ہے، بستہ کی تقدیم دو فائدوں کے لئے (۱) حصر (۲) رعایت جمع، الاعتصام کے معنی ہیں التمسك والتثبت مضبوطی سے پکڑنا۔

القسم الأول فى المنطق پہلی قسم منطق کے بیان میں ہے

قوله، القسم الاول:

تہذیب کے دو حصے ہیں پہلا حصہ علم منطق میں ہے اور دوسرا علم کلام میں، دوسرا حصہ جو علم کلام میں ہے معلوم نہیں مصنف نے اسکو لکھا تھا یا نہیں، کیونکہ اس وقت اس کا وجود نہیں اب یہاں شارح ایک اشکال کا جواب دے رہے ہیں اشکال یہ ہے کہ یہاں دو عنوان ہیں:

(۱)۔۔۔ ”القسم الاول“ (۲)۔۔۔ مقدمہ

”القسم الاول“ مصنف نے الف لام عہد خارجی کے ساتھ ذکر کیا ہے (اس لئے کہ جنسی اور استغراقی تو بالکل نہیں ہو سکتا) حالانکہ الف لام عہد خارجی کا استعمال اس وقت تک جائز نہیں جب تک کہ معبود خارجی کا تذکرہ ماقبل میں نہ آیا ہو تو یہاں مصنف کو ”القسم الاول“ الف لام کے ساتھ لانا درست نہیں، کیونکہ ماقبل میں صراحتہ کوئی تذکرہ نہیں ہے کہ

مصنف کی کتاب دو قسموں پر مشتمل ہے (اگرچہ ضمناً مذکور ہے) تو چاہیے یہ تھا کہ مصنف اس کو قسم اول (بغیر الف لام عہد کے ذکر کرتے) جیسے دوسرے عنوان ”مقدمۃ“ کو بغیر الف لام عہدی کے ذکر کیا ہے (کیونکہ اس سے پہلے مقدمہ کا ذکر نہیں) تو ”القسم الاول“ کو الف لام عہد کے ساتھ لانے اور ”مقدمۃ“ بغیر الف لام کے لانے کی وجہ کیا ہے مآوجه الفرق بینہما؟ تو جواب یہ ہے کہ ماتن کی عبارت ”فی تحریر المنطق والکلام“ سے کتاب تہذیب کی دو قسمیں ضمناً معلوم ہو چکی ہیں اور جو لفظ پہلے سے صراحۃً یا ضمناً معلوم ہو، اس پر ”الف لام عہد خارجی“ داخل ہونا صحیح ہے اور کتاب تہذیب کی دو قسمیں ضمناً معلوم ہو چکی اگرچہ صراحۃً نہیں اس لئے یہاں ”القسم الاول“ کہا ”أى القسم المعهود الذى ذكر ضمناً“۔ اور قبل ازیں چونکہ ”مقدمہ کا ذکر نہ صراحۃً ہو نہ ضمناً اسلئے“ ”مقدمۃ“ بغیر الف لام عہد کے ہکرہ لایا گیا۔

فان قيل الخ: یہاں اعتراض سے پہلے ایک ضابطہ سمجھے:

(الف) ”فی“ کا مابعد ”فی“ کے ماقبل کے لئے ظرف ہوتا ہے اور ”فی“ کا ماقبل ”فی“ کے مابعد کے لئے مظروف ہوتا ہے۔

(ب) ظرف ہمیشہ مظروف کا غیر ہوتا ہے، اگر غیر نہ ہو تو ظرفیۃً الشئ لنفسہ لازم آتا ہے، جو کہ سب علماء کے ہاں باطل ہے۔ مثلاً ”الماء فى الكوز“ یہاں ”کوز“ ”ماء“ کا ظرف ہے ”ماء“ مظروف ہے اور ظرف مظروف کا غیر ہے، اگر دونوں ایک ہو جائے مثلاً ”الماء فى الماء“ تو یہ ظرفیۃً الشئ لنفسہ ہے جو کہ باطل ہے۔

اب اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ ”قول مصنف“ القسم الاول فى المنطق“ میں ”القسم الاول“ مظروف ہے اور ”المنطق“ ظرف ہے اور ”القسم الاول“ ظاہری بات ہے کہ کتاب کا جزؤ ہے، اس لئے کہ ”قسم شئ، شئ کا جزء ہوتا ہے، اور کتاب سے مراد، اس فن کے مسائل ہوتے ہیں جس میں وہ کتاب ہوتی ہے، لہذا ”القسم الاول“ سے مراد مسائل منطق ہوئے اور ”المنطق“ سے بھی مراد مسائل منطق ہیں، اس لئے کہ علم کا اطلاق مسائل پر ہوتا ہے لہذا مصنف کی عبارت کا مطلب یہ ہوا کہ ”المسائل

المنطقية في المسائل المنطقية“ اور اس سے ”ظرفية الشئ لنفسه“ یعنی ظرف ومظروف کا ایک ہونا لازم آتا ہے۔ (وذلك لا يجوز) اس اعتراض کے دو جواب ہیں:

جواب اول: یہ ہے کہ اگر ”القسم الأول“ سے وہ ”الفاظ عبارات“ مراد لئے جائیں جو مسائل منطقیہ پر دال ہیں اور ”المنطق“ سے وہ ”معانی“ مراد لئے جائیں جو خود مسائل منطقیہ (مدلول) ہیں تو ”ظرفية الشئ الى نفسه“ لازم نہیں آئے گا اس وقت تقدیر عبارت یوں ہوگی ”الألفاظ والعبارات في المسائل المنطقية“ یعنی ”ان هذه الألفاظ في بيان هذه المعاني“ اور ظاہر ہے کہ الفاظ معانی سے مغائر ہیں۔ فاندفع الإشكال۔ جواب ثانی: یہ ہے کہ ”القسم الأول“ چونکہ کتاب کا جزو ہے اور کتاب میں جیسے پہلے گزرا ہے کہ سات احتمال ہیں، وہی کما تلی۔

(۱) فقط الفاظ (۲) فقط معانی (۳) فقط نقوش

(۴) الفاظ ومعانی کا مجموعہ (۵) الفاظ ونقوش کا مجموعہ

(۶) معانی ونقوش کا مجموعہ (۷) تینوں کا مجموعہ

لہذا قسم اول جو کہ کتاب کا جزو ہے اس میں بھی انہیں سات احتمالات میں سے کوئی ایک ہو سکتا ہے۔

اس کے بعد یہ سمجھنا ضروری ہے کہ ”منطق“ کا اطلاق عرف میں پانچ چیزوں پر ہوتا ہے:

(۱)۔۔۔ ملکہ منطق (مہارت)۔۔۔ (۲)۔۔۔ تمام مسائل کا علم۔

(۳)۔۔۔ جتنے مسائل سے حفاظت حاصل ہو جائے خطا فی الفکر سے اس قدر مسائل کا علم

(۴)۔۔۔ خود تمام مسائل نہ کہ علم

(۵) استقد نفس مسائل جن سے حفاظت حاصل ہو جائے خطا فی الفکر سے۔

اب ”القسم الأول“ میں ساتوں احتمالات میں سے ہر ایک سے ”منطق“ کے پانچوں احتمالات کو ملایا جائے تو مصنف کی عبارت میں پینتیس ۳۵ صورتیں ہوگی۔ اور ان احتمالات کو باہمی ملا تے وقت لفظ منطق سے پہلے مضاف مقدم نکالیں گے بعض کے درمیان

”بیان“ کا لفظ بعض میں ”حصول“ کا اور بعض میں لفظ ”تحصیل“ کو مقدر لیا جائے گا مثلاً کہا جائے گا، ”الآلفاظ فی حصول الملكة“ یا ”المعانی فی حصول الملكة“ یا ”النقوش فی حصول الملكة“ یا ”الآلفاظ فی تحصیل علم جمیع المسائل“ یا ”الآلفاظ فی تحصیل علم جمیع المسائل القدر المعنبدہ“ اور اگر کہا جائے ”الآلفاظ فی بیان جمیع المسائل“ یا ”جمیع المسائل القدر المعنبدہ“ یعنی جب ”منطق“ سے ”ملکہ“ مراد ہو تو ”النفسم الأول“ کے احتمالات سب سے کسی کو بھی لے کر ”المنطق“ کے احتمال ”ملکہ“ سے اگر ملائیں گے تو ”حصول“ کی تقدیر مناسب ہے (اور اس وقت سات صورتیں نکلیں گی) اسی طرح جب ”المنطق“ سے ”العلم بجمیع المسائل“ یا ”العلم بالقدر المعنبدہ“ مراد ہو تو احتمالات سب سے کسی سے بھی ملائیں تو درمیان میں لفظ ”تحصیل“ آئے گا (اس میں چودہ صورتیں ہوں گی) اسی طرح ”المنطق“ سے اگر ”نفس جمیع المسائل“ یا ”نفس جمیع المسائل علی قدر المعنبدہ“ مراد ہو تو احتمالات سب سے کسی سے بھی ملائیں، درمیان میں لفظ ”بیان“ آئے گا (اس میں بھی چودہ صورتیں ہیں)

منطق میں احتمالات خمسہ	ملکہ	العلم بجمیع المسائل	العلم بالقدر المعنبدہ	نفس جمیع المسائل	نفس القدر المعنبدہ
۱۔ صرف الفاظ	تحصیل	تحصیل اور حصول	تحصیل اور حصول	بیان	بیان
۲۔ صرف معانی	تحصیل	تحصیل اور حصول	تحصیل اور حصول	بیان	بیان
۳۔ صرف نقوش	تحصیل	تحصیل اور حصول	تحصیل اور حصول	بیان	بیان
۴۔ الفاظ و معانی	تحصیل	تحصیل اور حصول	تحصیل اور حصول	بیان	بیان
۵۔ الفاظ و نقوش	تحصیل	تحصیل اور حصول	تحصیل اور حصول	بیان	بیان
۶۔ معانی و نقوش	تحصیل	تحصیل اور حصول	تحصیل اور حصول	بیان	بیان
۷۔ الفاظ و معانی و نقوش	تحصیل	تحصیل اور حصول	تحصیل اور حصول	بیان	بیان

مقدمہ

قولہ مقدمہ الخ

مقدمہ کے متعلق کئی مباحث ہیں:

(۲)۔۔۔ تحقیق ترکیبی

(۱)۔۔۔ تحقیق لغوی

(۴)۔۔۔ تحقیق معنوی

(۳)۔۔۔ تحقیق ماخذی

تحقیق لغوی: اس کا تلفظ دو قسم پر ہے:

(۱)۔۔۔ مقدمۃ الفتح الدال از باب تفعیل بمعنی ”آگے کیا ہوا“۔

(۲)۔۔۔ مقدمۃ ”بکسر الدال بمعنی“ آگے کرنے والا“۔

زمخشری نے اپنی کتاب ”الفاظ“ میں پہلی صورت کو ”خلف میں القول“ یعنی باطل قرار دیا ہے، مطول اور مختصر المعانی میں تفتازانی نے بکسر الدال کو اختیار کر کے ان کی پیروی کی ہے ان کا کہنا یہ ہے کہ مقدمۃ (فتح الدال) کے معنی جب ”آگے کیا ہوا“ کے ہو گئے تو اس کا مطلب تو یہ ہوگا کہ مقدمہ خود آگے تو نہیں ہوتا بلکہ زبردستی کوئی اس کو آگے کرتا ہے، حالانکہ مقدمہ تو خود تقدیم کا تقاضا کرتا ہے۔

لیکن ”مقدمۃ“ فتح الدال سہل ہونے کے ساتھ ساتھ صحیح بھی ہے عدم صحت کی کوئی خاص وجہ نہیں، رہی یہ بات کہ زبردستی کسی نے اسکو آگے رکھا ہو تو یہ تو ظاہر ہے کہ ”مقدمۃ“ کوئی جاندار تو نہیں کہ آگے ہو جائے، ہم آگے کریں گے ہاں دوسری صورت بکسر الدال یہ سب کے ہاں درست ہے مگر اس پر اشکال ہے۔

اشکال: یہ ہے کہ ”مقدمۃ“ کے معنی ”آگے کرنے والے“ کے ہیں حالانکہ مقدمہ کسی کو بھی آگے کرنے والا نہیں بلکہ خود یہ آگے ہونے کا تقاضہ کرتا ہے۔

جواب:

(الف)۔۔۔ یہ دیا گیا ہے کہ ”مقدمۃ“ بمعنی ”متقدمۃ“ کے ہیں یعنی ”تفعیل“ باب تفعیل کے موافق وہم معنی ہے اور تفعیل سے ”تقدم“ کے معنی آگے ہوتا کے ہیں لہذا ”مقدمۃ“ کا معنی ”آگے ہونے والا“ ہے (لازمی معنی ہے)

(ب)۔۔۔ اسکے علاوہ ”مقدمۃ“ بکسر الدال کو اپنے ہی باب و معنی پر رکھتے ہوئے یہ مقصد لے سکتے ہیں کہ ”مقدمۃ للعالم بھا علی الغافل“ یعنی مقدمہ جو آدمی پڑھ کر پھر کتاب پڑھتے ہیں وہ ان لوگوں پر علم و فہم میں فائق اور مقدم رہتے ہیں، جو مقدمہ پڑھے بغیر کتاب

پڑھاتے ہیں۔

تحقیق ترکیبی: ترکیب میں واضح یہ ہے کہ یہ مبتدا محذوف کی خبر ہے ”ای هذه مقدمة“ تحقیق ماخذی: تحقیق ماخذی یہ ہے کہ اس لفظ کو اہل فن ”مقدمة الجیش“ (لشکر کا وہ حصہ جو انتظام کے لئے آگے جائے) سے مستعار لیتے ہیں دونوں میں مناسبت یہ ہے کہ مقاصد مثل جیش کے ہیں اور مقدمہ کے ذیل میں بیان کردہ امور انتظام کے لئے آگے جانے والوں کے مانند ہیں تو مطلب یہ ہے کہ جس طرح ”مقدمة الجیش“ پہلے جا کر پڑاؤ اور گھاس وغیرہ کا انتظام کرتا ہے تو بعد میں آنے والے کو آسانی ہوتی ہے، ٹھیک اس طرح مقدمہ پڑھنے کے بعد آگے مسائل میں آسانی ہوتی ہے۔

فائدہ مقدمہ کی دو قسمیں ہیں:

(۱) مقدمة العلم: مایتوقف علیہ الشروع عن بصیرة فی مسألة، کمعرفة حدہ ومعرفة غایتہ ومعرفة موضوعہ۔

(۲) مقدمة الكتاب: يقال: لطائفة من كلامه (ای طائفة من الالفاظ من جملة الفاظ الكتاب وعباراته) قدمت تلك الطائفة امام المقصود (من الكتاب) لإرتباطه له (ای المقصود) بها (ای الطائفة) والانتفاع بها فی سواء توقف المقصود علیهما أم لا۔

مقدمة العلم: وہ چیزیں جن پر علم کا آغاز موقوف ہو اور مقدمة العلم کا مصداق، معانی ثلاثہ یعنی حد کا علم، موضوع کا علم اور غایت و غرض کا علم ہے۔

مقدمة الكتاب: کتاب کا وہ حصہ ہے جو مقصود کتاب سے پہلے مذکور ہو اور مقصود میں نافع ہو اور مقدمة الكتاب چونکہ کتاب کا حصہ ہے اس لئے اس کا مصداق وہ امور ہوں گے جو کتاب کے ہیں یعنی الفاظ یا معانی (کیونکہ یہی دو امور ہی کتاب کے صحیح مصداق ہیں باقی احتمالات جن کا پہلے ذکر ہوا ہے وہ سب ساقط ہیں) دونوں تعریفوں کو سامنے رکھ کر یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ امور ثلاثہ یعنی فن کی تعریف فن کا موضوع فن کی غایت مقدمة العلم بھی ہیں اور مقدمة الكتاب کا مصداق وہ الفاظ ہیں جن سے ان مفہوموں کو تعبیر کیا جاتا ہے۔

ہے۔ الحاصل مقدمہ مشترک لفظی ہے امور ثلاثہ کے الفاظ اور ان کے معانی کے درمیان والتفصیل فی المطولات۔

مطلب شارح

تحقیق معنوی: شارح مقدمہ کی تحقیق معنوی بیان کرتا ہے کہ یہاں کونسا مقدمہ مراد ہے؟ جس کا خلاصہ یہ ہے کہ مقدمہ تو کتاب کا جزو ہے، لہذا اس سے وہ سات مذکورہ احتمالات مراد ہو سکتے ہیں جو کتاب میں ہیں، لیکن جیسے ابھی ذکر ہوا کہ کتاب کے احتمالات سب سے عند القوم فقط دو امر مراد ہیں (۱) الفاظ (۲) معانی لہذا مقدمہ سے بھی یہی دونوں مراد ہوں گے ان دونوں کو لینے کی یہ وجہ ہے کہ یہاں پر باقی احتمالات مقصود سے بعید ہیں، بہر حال ”مقدمۃ الکتاب“ کا تعلق الفاظ سے بھی ہے جب کہ ”مقدمۃ العلم“ کا تعلق صرف معانی سے ہے۔ لیکن یہاں مصنف کے قول ”مقدمہ“ سے الفاظ یا معانی کا مراد لینا اس پر موقوف ہے کہ پہلے یہ متعین کر لیا جائے کہ ”کتاب“ سے کیا مراد ہے؟ اگر ”کتاب“ سے مراد ”الفاظ“ ہیں تو یہاں ”مقدمہ“ سے بھی مراد الفاظ میں جن کی تعریف ”طائفة من الکلام الخ“ ہے اور یہی بعینہ ”مقدمۃ الکتاب“ ہے اور اگر کتاب سے مراد معانی ہیں تو ”مقدمہ“ سے بھی مراد معانی ہیں جن کی تعریف یہ ہے کہ ”وہ معانی کا ایک حصہ ہے جس پر اطلاع پانا شروع فی مسائل العلم علی وجہ البصیرۃ کیلئے ضروری ہے“۔ اور یہ بعینہ مقدمۃ العلم ہے، خلاصہ یہ ہوا کہ یہاں اگر کتاب سے مراد الفاظ ہیں تو مقدمہ سے مراد مقدمۃ الکتاب ہے اور اگر کتاب سے مراد معانی ہیں تو مقدمہ سے مراد مقدمۃ العلم ہے۔

العلم إن کان إذعاناً للنسبة

فتصديقاً والافتصوّر

علم اگر نسبت کا اعتقاد ہے تو تصدیق ورنہ تصور

قوله، العلم الخ یہاں دو باتیں ہیں (۱) علم کی تعریف (۲) ماتن پر ہونے والے اشکال کے تین جوابات۔

اشکال: مصنف نے علم کی تعریف کئے بغیر بالفور تقسیم شروع کی، حالانکہ تقسیم سے قبل کسی شئی

کا ”مقسم“ متعین کرنا ضروری ہے۔ شارح نے اس کے تین مذر (جوابات) بیان کئے ہیں۔

(۱) مفہوم علم سے ہر شخص واقف ہے تو کو یا علم من وجہ معلوم ہے۔ (یعنی ہر آدمی جانتا ہے کہ ”علم“ کا معنی ”دانش“ یعنی ”جاننے“ کے ہیں)

(۲) علم کی تعریف مشہور ہے اسلئے شہرت پر اتکا کیا ”مستفیض ای مشہور“

(۳) بعض کے نزدیک (جیسے امام رازی وغیرہ ہیں) علم من أجل البديهيات ہے، فلا حاجة الى التعريف۔ تو جب ماتن نے علم کی تعریف نہیں کی، تو خود شارح نے علم کی تعریف ”الصورة الحاصلة من الشئ عند العقل“ (علم شئی سے لی ہوئی وہ صورت ہے جو عقل کے پاس موجود ہو) سے کر کے اس بات کی طرف اشارہ کیا ہے کہ مقسم (علم) ”علم الحصولی الحادث“ ہے دارصل علم کی دو قسمیں ہیں،

(۱)۔۔۔ حضوری (۲)۔۔۔ حصولی

جو چیز عقل کے سامنے بعینہ بذاتہ خود حاضر ہو وہ ”علم حضوری“ ہے اور جس چیز کی صورت قوتِ مدرکہ (عقل) کے سامنے حاضر ہو بعینہ و بذاتہ خود حاضر نہ ہو اس کے علم کو ”حصولی“ کہا جاتا ہے پھر ان میں سے ہر ایک کی دو قسمیں ہیں:

(۱)۔۔۔ قدیم (۲)۔۔۔ حادث

اس طرح یہ چار قسمیں ہو گئیں:

(۱) علم حضوری قدیم، جیسے اللہ کا علم اپنی ذات پر ہے اور تمام عالم پر ہے اور فرشتوں کا علم اپنی ذات پر۔

(۲) علم حضوری حادث، جیسے انسان کا علم اپنی ذات پر۔

(۳) علم حصولی قدیم جیسے فرشتوں کا علم اپنی ذات کے علاوہ دوسری چیزوں پر (ہذا عند الفلاسفۃ) فرشتوں کا قدیم ہونا غلامت کا مذہب ہے اور نہ اصل قدیم ذات صرف اللہ ہے۔

(۴) علم حصولی حادث جیسے انسان کا علم اپنی ذات کے علاوہ کے بارے میں، اب رہی یہ بات کہ علم (جو تصور و تصدیق کا مقسم ہے) ان چار قسموں میں سے کوئی قسم میں داخل ہے؟ تو اس کے متعلق یہ سمجھئے کہ علم ان چار قسموں میں سے مؤخر الذکر علم حصولی حادث کی قسم میں سے ہے۔

قوله، ان كان اذعاناً للنسبة الخ
 اذعاناً بمعنى اعتقاداً، واللام بمعنى "على" أى على النسبة واللام للعهد أى النسبة
 التامة الخبرية.

اجمال: (۱) تصدیق و تصور کی تعریف

(۲) حکماء اور امام رازیؒ کا تصدیق کے بسیط اور مرکب ہونے میں اختلاف

(۳) اختلاف فی متعلق التصدیق والتصور، نیز متقدمین و متأخرین کا

تصدیق کے اجزاء میں اختلاف۔

تفصیل: تفصیل سے قبل ایک "فائدہ" سمجھنا ضروری ہے اور وہ یہ ہے کہ مثلاً "عمران
 قائم و عمران لیس بقائم" میں جو نسبت خبریہ ثبوتیہ اور سلبیہ ہے اس نسبت کے ادراک
 میں سات احتمال ہیں یا تو جانب مخالف کا احتمال ہوگا یا نہیں، اگر ہو تو پھر چار صورتیں
 ہیں اگر جانب مخالف کا احتمال نہ ہو تو پھر تین صورتیں ہوں گی۔
 تفصیل یہ ہے کہ

(۱) جانب مخالف کا احتمال دلیل کے ساتھ زائل ہوگا اور دلیل بھی درست ہوگی

اسے یقین کہتے ہیں۔

(۲) جانب مخالف کا احتمال "زائل تو دلیل سے ہو مگر دلیل درست نہیں اسے

"جہل مرکب" کہتے ہیں۔

(۳) جانب مخالف کا احتمال قائل کے حسن ظن کی وجہ سے زائل ہوا اسے "تقلید"

کہتے ہیں۔

(۴) جانب مخالف کا احتمال، بالکل ختم نہیں ہوا مگر مرجوح ہے، تو ایسی صورت میں

جانب راجح کو "ظن" کہتے ہیں اور

(۵) جانب مرجوح کو وہم کہتے ہیں۔

(۶) جانب مخالف و موافق، دونوں کا احتمال مساوی ہوا اسے "شک" کہتے ہیں۔

(۷) نسبت خبریہ کا ادراک ذہن میں ہو، مگر وہ منہ بننے کوئی فیصلہ نہ کیا ہو اسے

”تخیل“ کہتے ہیں۔

حاصل یہ کہ نسبت تامہ خبری کے حاصل ہونے کے بعد علم کی سات قسمیں بنتی ہیں۔ ان میں پہلے چار یعنی یقین، جہل مرکب، تقلید اور ظن ”تصدیق“ اور باقی تین یعنی ”وہم، شک اور تخیل“ تصور میں داخل ہیں۔

اب مصنفؒ نے جو فرمایا ہے کہ نسبت خبریہ ثبوتیہ یا سلبیہ کے اعتقاد کا نام ”تصدیق“ ہے تو اس میں صرف پہلی قسم یقین کو ذکر کیا ہے کیونکہ وہ مشہور تھی۔

دوسری بحث

ایک قاعدہ ہے ”شرط الشی خارج عن الشی و شطر (رکن) الشی داخل فی الشی“ (رکن وہ ہے جو کہ شئی میں داخل ہو، اور شئی اس پر موقوف بھی ہو) مثلاً وضو شرط نماز ہے، لیکن نماز میں داخل نہیں، سجدہ رکوع وغیرہ رکن نماز ہیں تو داخل نماز ہیں۔

حکماء اور مصنف کے نزدیک ”تصدیق“ صرف ”حکم“ کا نام ہے (یعنی حکم خود پوری تصدیق ہے) تصورات ثلاثہ (تصور محکوم علیہ، و تصور محکوم بہ اور نسبت حکمیہ) تصدیق کے وجود کے لئے شرط ہیں، جز نہیں اس لئے تصدیق سے خارج ہیں چنانچہ حکماء کے نزدیک تصدیق بسیط ہوئی نہ کہ مرکب۔

امام رازیؒ کے نزدیک تصورات ثلاثہ اور حکم کے مجموعے کا نام ”تصدیق“ ہے، یعنی حکم کی طرح تصورات ثلاثہ بھی وجود تصدیق کے لئے جزو اور شرط ہیں جو تصدیق کے اندر داخل ہیں، اس لئے ان کے نزدیک تصدیق مرکب ہے خلاصہ یہ کہ تصورات ثلاثہ، تصدیق کیلئے، حکماء اور امام رازیؒ میں سے ہر ایک ضروری مانتے ہیں، مگر فرق یہ ہے کہ حکماء ”علی سبیل الشرط“ اور امام رازیؒ ”سبیل الشرط والرکن“ مانتے ہیں تفصیل سے یہ بات واضح ہو گئی کہ امام رازیؒ کا اصل مذہب تربیع اجزاء ہیں (تصور محکوم علیہ، تصور محکوم بہ اور تصور نسبت خبریہ اور حکم) لیکن اختصار کے پیش نظر مصنف نے تین اجزاء کا ذکر کیا ہے۔

تیسری بحث

متقدمین و متأخرین کے درمیان اجزاء قضیہ میں اختلاف:

قوله واختار مذهب القدماء الخ

”نسبت تقييدية“

حکماء (متقدمین اور متاخرین) تصدیق کو بسیط مانتے ہیں لہذا، لیکن ان میں پھر آپس میں قضیہ کے اجزاء کے بارے میں اختلاف ہے، قدماء کے نزدیک قضیہ میں تین اجزاء ہیں (۱) موضوع (۲) محمول (۳) نسبت تامہ خبریہ (ایجابیہ ہو یا سلبیہ) جس کو ”ہست و نیست“ اور ”ہے نہیں“ سے تعبیر کیا جاتا ہے جیسے ”حامد قائم“ میں حامد، قائم اور نسبت تامہ تین جزو ہیں۔ متاخرین کے نزدیک قضیہ کے چار اجزاء ہیں (گویا وہ ترتیب اجزاء کے قائل ہیں) تین جزو تو یہی ہیں لیکن ان کے ساتھ ایک اور جزو ”نسبت تقييدية“ بھی وہ مانتے ہیں (جس کو نسبت حکمیہ اور نسبت مین بین بھی کہتے ہیں) جو ترتیب میں موضوع اور محمول کے بعد اور نسبت خبریہ سے پہلے ہے اور اسکی تعریف یہ ہے کہ محمول کو بتاویل مصدر کر کے پھر اسکی اضافت موضوع کی طرف کی جائے مثلاً ”حامد قائم“ میں چار اجزاء کی ترتیب یہ ہوگی (۱) ”حامد“ موضوع (۲) ”قائم“ محمول (۳) ”قیام زید“ نسبت تقييدية (۴) نسبت تامہ خبریہ، بمعنی وقوع قیام زید، یہاں یہ واضح رہے کہ نسبت تامہ خبریہ قدماء اور متاخرین دونوں مانتے ہیں مگر تعبیر میں فرق ضرور ہے متاخرین چونکہ موضوع و محمول کے بعد نسبت تقييدية کو مانتے ہیں تو ان کے نزدیک نسبت تامہ خبریہ کا تعلق نسبت تقييدية کے ساتھ ہوگا۔ جیسے ”قیام حامد“ نسبت تقييدية ہے تو اسی ”قیام حامد“ کا وقوع (قیام حامد واقع) نسبت تامہ خبریہ ہوگی، جس کو ”وقوع النسبة التقييدية“ اور ”لا وقوع النسبة التقييدية“ سے تعبیر کیا جاتا ہے اور متقدمین چونکہ نسبت تقييدية کو مانتے ہی نہیں اس لئے ان کے نزدیک نسبت تامہ خبریہ موضوع و محمول کے درمیان نسبت رابطی کا نام ہے جس کو صرف ”وقوع النسبة“ اور ”لا وقوع النسبة“ سے تعبیر کیا جاتا ہے۔

اختلاف کی بنیاد: متقدمین اور متاخرین کا اصل اختلاف ایک اور مسئلے میں ہے جس کی وجہ سے اجزاء قضیہ کے بارے میں اختلاف پیدا ہوا، حاصل یہ ہے کہ قضیہ کے اجزاء میں سے تصدیق (جس کو حکم و اذعان بھی کہا جاتا ہے) کا متعلق بالاتفاق نسبت تامہ خبریہ ہی ہے (جس

کو پھر متاخرین وقوع النسبة التقييدية وعدم وقوعها سے تعبیر کرتے ہیں) البتہ اختلاف اس میں ہے کہ کبھی قضیہ میں اگر شک اور وہم (جو اقسام تصور ہیں) پیدا ہو تو اس تصور کا متعلق کیا ہوگا؟ متقدمین کا کہنا ہے کہ تصدیق کی طرح اس تصور کا متعلق بھی نسبت تامہ خبریہ ہی ہے، فرق یہ ہوگا کہ نسبت تامہ خبریہ کا ادراک اگر علی سبیل الازعان والاعتقاد نہ ہو (بلکہ علی سبیل الوهم والشک ہو) جیسے ”حامد قائم“ میں حامد کے کھڑے ہونے میں اگر شک ہو تو یہ تصور ہوگا اور اگر نسبت تامہ خبریہ کا ادراک علی سبیل الازعان والاعتقاد ہو (جس میں کوئی شک نہ ہو) جیسے حامد کے کھڑے ہونے کا یقین ہو تو یہ تصدیق ہوگی، الحاصل نسبت تامہ خبریہ قبل الازعان تصور اور بعد الازعان تصدیق ہے لہذا متقدمین کے ہاں تصور کا متعلق اگر اس نسبت تامہ خبریہ کے ساتھ ہو جائے جس کے ساتھ تصدیق کا بھی تعلق ہے تو اس میں کوئی اشکال نہیں اور اسی وجہ سے ان کے ہاں قضیہ کے اجزاء تین ہی ہیں، لیکن متاخرین کا کہنا یہ ہے کہ جس چیز سے تصدیق متعلق ہو اس سے تصور متعلق نہیں ہو سکتا ہے ورنہ دونوں میں فرق ختم ہو جائے گا اس لئے متاخرین کے نزدیک ”حامد قائم“ میں حامد کے کھڑے ہونے میں جب شک ہو تو تصور کے لئے (نسبت تامہ خبریہ کے علاوہ) ایک اور نسبت کی ضرورت ہوگی جس سے تصور متعلق ہو جائے اور وہ نسبت ان کے نزدیک نسبت تقدیہ ہے اور تصدیق کا متعلق ایک اور چیز ہے یعنی ایسی نسبت تقدیہ کا وقوع یا عدم وقوع ہے مثلاً ”حامد قائم“ کا معنی ان کے نزدیک ”قیام حامد واقع“ ہوگا اس میں قیام حامد “ نسبت تقدیہ (متعلق تصور) ہے اور اس وجہ سے ان کے ہاں قضیہ کے اجزاء تین ہی ہیں۔ اور ”واقع“ وقوع نسبت تقدیہ (متعلق تصدیق) ہے چنانچہ نسبت تقدیہ کی وجہ سے قضیہ کے چار اجزاء ہو گئے۔

”تخلیث اجزاء قضیہ“ کے بارے میں مصنف کے نزدیک ”قدما“ کا مذہب راجح ہے کیونکہ اگر متاخرین کے مذہب کو اختیار کرتے تو نسبت خبریہ کو جزاء اخیر ٹھہرا کر اس کو ازعان کا متعلق نہ بناتے، بلکہ متاخرین کی طرح ازعان و تصدیق کا متعلق وقوع نسبت تقدیہ و لا تو عھا کو ٹھہرا کر کہتے کہ ”إدعائاً لوقوع النسبة التقييدية اولا و وقوعها“ ظاہر ہے کہ وقوع

نسبت تقید یہ اگر مصنف اذعان کا متعلق بنانا تو لا محالہ نسبت تقید یہ کو پھر تسلیم کرنا پڑتا، کیونکہ نسبت تقید یہ کا وقوع جب ہوگا، جب پہلے نسبت تقید یہ کو تو مان لیں اور اسکے ماننے سے ترتیب اجزاء و قضیہ کا اعتراف لازم آتا ہے حالانکہ یہ درست نہیں ہے، کیونکہ مثلاً جب حامد ”قائم“ کہا جائے تو قضیہ سے فقط تین جزء سمجھے جاتے ہیں ”حامد“ اور ”قائم“ اور ان دونوں کے درمیان ایک نسبت، چوتھی کوئی چیز نہیں سمجھی جاتی۔ مباحث قضایا میں بھی یہی مصنف کی صراحت ہے کہ قضیہ کے اجزاء تین ہیں اور تیسرا جزء نسبت خبریہ ہے۔

قوله وإلا فتصور الخ: یہ لفظ اصل میں ”إن لا یکن“ تھا فعل ”یکن“ مع فاعل حذف کر دیا، پھر چونکہ ”نون ولام“ قریب الحرج ہیں اس لئے دونوں میں ادغام ہو گیا، چنانچہ ”نون“ ”لا“ سے بدل کر ”إلا“ ہوا۔

یہاں عبارت ”ان كان اذعاناً للنسبة“ میں لفظ نسبت قیود مثلاًشہ کے ساتھ مقید ہے، یعنی نسبت تام ہوگی، خبری ہوگی اور مکیف بکیفیت اذعانی ہوگی، اگر ایسا ہو تو تصدیق وإلا ای وان لم تكن النسبة التامة الخبرية مکیف بکیفیت اذعانی فتصور، یعنی تصور میں نہ تو نسبت ہوگی اور نہ تام ہوگی اور نہ ہی خبری جو مکیف ہو کیفیت اذعانی کے ساتھ، مطلب یہ ہے کہ اگر علم نسبت تامہ خبریہ اذعانی نہ ہو تو تصور ہے، نہ ہونے کی پھر کئی صورتیں ہیں۔ وہی کما تلی:

(۱) محض امر واحد کا ادراک ہو، جیسے ”اسامہ“ فقط چنانچہ اس قسم کے مفرد میں نسبت نہیں ہوتی ہے اس لئے کہ نسبت تو طرفین کے درمیان ہوتی ہے یہاں تو طرف ہی ایک ہے۔

(۲) کئی چیزوں کا ادراک ہو، لیکن ان میں بالکل نسبت نہ ہو، جیسے اکرم، نعیم عامر، کلیم اور سلمان وغیرہ۔

(۳) یا کئی چیزوں میں نسبت ہو، اور ان کا ادراک کیا جائے، لیکن وہ نسبت تامہ نہ ہو جس پر سکوت درست ہوتا ہے، جیسے نسبت اضافی مثلاً ”غلام سعید“ کا ادراک (کہ یہ نسبت تامہ نہیں ہے)۔

(۴) یا نسبت تامہ ہو لیکن وہ خبر یہ نہ ہو بلکہ انشائیہ ہو (جس میں سچ اور جھوٹ کا احتمال نہیں ہوتا)۔ جیسے ”اضرب“ کا ادراک اس کی نسبت اس کے اندر ”انت“ ضمیر کی طرف ہے۔

(۵) یا نسبت تامہ خبر یہ ہو، لیکن وہ ادراک، اذعان کے درجے میں نہ ہو جیسا کہ شک و ہم اور تخیل میں ہوتا ہے۔ یہ سب تصورات کے قبیل سے ہیں۔

ویقتسمان بالضرورة
والاكتساب بالنظر وهو ملاحظة
المعقول لتحصيل المجهول
اور یہ دونوں بداهت ضرورت اور حصول بالنظر کو بانٹ لیتے ہیں اور
نظر، معلوم کا ملاحظہ کرنا مجہول کے حاصل کرنے کے لئے

قوله ویقتسمان الخ یہاں دو امور ہیں

(۱) لفظ ”یقتسمان“ کے صحیح معنی کا تعین۔

(۲) بدیہی و نظری کا انقسام صریحاً ہے، جب کہ تصدیق و تصور کا انقسام ضمنی ہے۔ پہلی توصیف بات یہ ہے کہ یقتسمان کی ضمیر مثنیہ تصور اور تصدیق کی طرف لوٹی ہے ”بالضرورة“ کے معنی ”بالبداهة“ ہیں، آگے ”الضرورة والاکتساب“ معطوف معطوف علیہ مل کر ”یقتسمان“ کے مفعول ہیں ”الضرورة“ کے معنی بدیہی ہونا ”الاکتساب بالنظر“ کے معنی نظری ہونا، ترجمہ: تصور اور تصدیق کا بدیہی اور نظری کی طرف منقسم ہونا ایک بدیہی اور ظاہر بات ہے یعنی تصدیق و تصور دونوں کی دو قسمیں ہیں: تصدیق بدیہی جیسے ”الأربعة زوج“۔ تصدیق نظری جیسے ”العالم حادث“ تصور بدیہی جیسے ”النار“ تصور نظری جیسے ”الحسن“۔

قوله الاقسام بمعنى اخذ القسمة الخ

مصنف کی عبارت میں جو لفظ ”اقسام“ ہے یہ باب افعال کا مصدر ہے اور یہ عام طور پر متعدی استعمال ہوتا ہے اور اس کا معنی ہے ”اخذ القسمة“ حصہ لینا، آپس میں

بانتا، قسم بنانا، جیسے نعت کی کتاب ”الاساس“ میں واضح ہے کہ اقسام بمعنی ”اخذ القسمۃ“ کے ہے۔ اب ”یقتسمان أى یأخذان القسمۃ بالضرورة“ کا مطلب یہ ہے کہ تصور اور تصدیق دونوں بدهت کو بھی بانٹ کر لیتے ہیں اور نظریت کو بھی بانٹ کر لیتے ہیں یعنی تصور ایک حصہ بدیہی سے لیتا ہے تو ”تصور بدیہی“ ہو جاتا ہے اور ایک حصہ نظری سے لیتا ہے تو ”تصور نظری“ ہو جاتا ہے اسی طرح تصدیق ایک حصہ بدیہی سے لیتی ہے تو ”تصدیق بدیہی“ ہو جاتی ہے اور ایک حصہ نظری سے لیتی ہے تو ”تصدیق نظری“ ہو جاتی ہے۔

پھر اشکال یہ ہے کہ ”اقسام“ کو ”اخذ القسمۃ“ کے معنی میں لینے کی صورت میں جب تصور و تصدیق دونوں حصہ پانے والے ہو گئے تو اس سے صراحتہ بدیہی و نظری کی تقسیم تصدیق اور تصور کی طرف ہو رہی ہے (کیوں کہ بظاہر عبارت میں ”الضرورة والاكتساب“ ”یقتسمان“ کے مفعول واقع ہیں فہما مقسومان ومنقسمات) حالانکہ اصل تو تصور و تصدیق کا منقسم ہونا ہے، لیکن اسی تقسیم سے ضمناً اور کنایۃ تصور و تصدیق کی تقسیم بدیہی و نظری کی طرف بھی معلوم ہوتی ہے یہاں کنایہ اس طرح ہوگا کہ بدیہی و نظری کی تقسیم ”الی التصور والتصدیق“ ملزوم ہے اور تقسیم التصور والتصدیق الی البدیہی والنظری اس کا لازم ہے اور ملزوم بول کر لازم مراد لینا کنایہ ہے چنانچہ وجود ملزوم کے وقت لازم کا وجود اور لازم کے وقت ملزوم کا وجود ضرور ہوتا ہے۔ لیکن اس کنایہ کی ضرورت کیا ہے؟ تو اس کی وجہ یہ ہے کہ ”والکنایۃ أبلغ وأحسن من التصریح عند الفصحاء“ پھر اشکال یہ ہے کہ کنایہ کیوں ابلغ و احسن ہے؟ تو اس کی وجہ یہ ہے کہ کنایہ کو سمجھنے میں غور و فکر کی ضرورت ہوتی ہے اور مشقت سے حاصل ہوتا ہے اور مشقت سے حاصل کردہ چیز کی قدر زیادہ ہوتی ہے۔

قوله بالضرورة الخ کسی نے کہا تھا کہ تصور و تصدیق میں سے ہر ایک بدیہی و نظری دو دو قسم ہونے کے لئے دلیل کی ضرورت ہے، شارح فرماتے ہیں کہ اس کے لئے دلیل کی تکلیف اٹھانے کی ضرورت نہیں اس لئے کہ وجدانی طور پر ہم تصدیق کی بدهت و نظریت و تصور کی بدهت و نظریت کا اندازہ کر سکتے ہیں۔

قوله، وہو ملاحظۃ المعقول الخ، ضمیر ”ہو“ کا مرجع ”النظر“ ہے یہاں کسی کی تعریف میں لفظ ”نظر“ آیا ہے اس لئے کہ جو حاصل بالنظر ہو اس کو کسی کہتے ہیں اور ضروری کی تعریف میں ”نظر“ کا لفظ ”عدم“ ذکر ہوا ہے اس لئے کہ جو حاصل بالنظر ہو اس کو ضروری کہتے ہیں اور دونوں میں چونکہ ”نظر“ موجود ہے اس لئے شارح نے اس کی تعریف کی یعنی امر غیر معلوم کو حاصل کرنے کے لئے امر معلوم کی طرف نفس ناطقہ کا متوجہ ہونا ”نظر و فکر“ کہلاتا ہے، جس کو بعض نے ”ترتیب المعلومات لتحصيل المحولات“ کی عبارت سے بیان کیا ہے مثلاً حیوان اور ناطق کی طرف نفس متوجہ ہو کر انسان کو معلوم کرتا ہے، لیکن نظر کی تعریف میں ماتن نے جمہور کی طرح ”معلوم“ ذکر نہیں کیا، بلکہ لفظ ”معقول“ کو استعمال کیا، اس لئے کہ:

(۱) ”علم“ مصدر اور اس کے تمام مشتقات مشترک ہیں ”لأن العلم مشترك

مبین الصورة الحاصلة من الشئ والاعتقاد الجازم الواقع للمطابق والظن، والیقین والجهل المركب“ اور لفظ مشترک سے کسی شئی کی تعریف کا فائدہ حاصل نہیں ہو سکتا ہے حالانکہ تعریف سے مقصود شئی کی وضاحت ہوتی ہے۔

(۲) دوسری وجہ کو سمجھنے سے پہلے ایک ضابطہ کا بطور تمہید کے سمجھ لینا ضروری ہے اور وہ یہ ہے کہ جزئی نہ کا سب بنتی ہے اور نہ ملتبس یعنی نہ معرف (بالکسر) بن سکتی ہے اور نہ معرف (بالتفتح) جب کہ کلی کا سب اور ملتبس دونوں ہوگی ہے، اب سمجھ کہ لفظ علم کا اطلاق کلیات (جن کا وجود ذہن میں ہوتا ہے) پر بھی ہوتا ہے اور جزئیات (جن کا وجود خارج میں ہوتا ہے) پر بھی جب کہ لفظ عقل کا اطلاق صرف کلیات پر ہوتا ہے اگر مصنف یہاں لفظ معلوم استعمال کر کے ”وہو ملاحظۃ المعقول“ کہتے تو اس کا مطلب یہ ہوتا کہ نظر و فکر جزئیات اور کلیات دونوں میں جاری ہوتی ہے، حالانکہ نظر و فکر صرف کلیات میں جاری ہوتی ہے نہ کہ جزئیات میں کیونکہ جزئی نہ کا سب بن سکتی ہے اور نہ ملتبس بن سکتی ہے۔

(۳) بعد میں آنے والے لفظ ”مجهول“ کے ساتھ چونکہ لفظ ”معقول“ کا جمع

مناسب لگتا ہے، اس لئے اس رعایت کے پیش نظر لفظ ”معلوم“ کو ذکر نہیں کیا۔ واللہ اعلم۔

وقد یقع فیہ الخطأ فاحتیج الی
قانون یعصم عنہ وهو المنطق
اور کبھی نظر میں خطا واقع ہوتی ہے، لہذا اب ایسے قانون کی حاجت پڑی
جو اس خطا سے بچائے اور وہ منطق ہے

قوله قد یقع فیہ الخطأ الخ

یہاں دو امور کا ذکر ہے:

(۱) نظر میں خطا واقع ہوتی ہے اس پر دلیل۔

(۲) شارح نے ایک اشکال کا جواب دیا ہے۔

پہلی بات: شارح اس بات پر کہ (نظر میں خطا واقع ہوتی ہے) دلیل بیان کرتے ہیں، خلاصہ یہ کہ فکر کبھی ایک نتیجہ پر پہنچتی ہے جیسے کوئی شکل اول کو ترتیب دے کر یوں کہے ”العالم مستغن عن المؤثر وکل ما لکذا شانہ، فهو قدیم، فالعالم قدیم“ تو اس طرح فکر عالم کے قدیم ہونے پر پہنچتی ہے، لیکن پھر اس کے منافی نتیجہ پر پہنچتی ہے، جیسے کوئی کہے کہ ”العالم متغیر“ وکل متغیر حادث، فالعالم حادث تو اس طرح فکر عالم کے حادث ہونے پر پہنچتی ہے، ظاہر ہے کہ ان دونوں فکروں میں سے ایک کا کاذب ہونا ضروری ہے، ورنہ دو نقیضوں کا اجتماع لازم آئے گا ”وذلك محال“ اس لئے ایسے قاعدے کی ضرورت واقع ہو گئی جس کی رعایت سے فکر میں خطا واقع نہ ہو اور جس قاعدے کی رعایت فکر میں خطا ہونے سے بچائے، اسی قاعدے کا نام منطق ہے۔

فائدہ: ”العالم حادث“ کی نقیض ”العالم لیس بحادث“ ہے ”العالم قدیم“ تو اس کی نقیض نہیں، لیکن شارح کی عبارت میں اگر نقیض کو عام کر کے اس سے نقیض اور ملزوم نقیض دونوں مراد لیں تو پھر کوئی اشکال نہیں، کیونکہ ”العالم حادث“ کی نقیض ”العالم لیس بحادث“ ہے لیکن یہ ”العالم قدیم“ کے لئے لازم ہے اور چونکہ ”العالم قدیم“ ملزوم ہے ”العالم حارث“ کا، اس لئے اسکو نقیض سے تعبیر کیا۔

دوسری بات: فقد ثبت الخ سے شارح اعتراض کا جواب دے رہے ہیں۔ اعتراض یہ تھا

کہ مقدمہ میں تین چیزوں (رسم منطق، ضرورت منطق اور موضوع منطق) کا بیان ہوتا ہے، لہذا مقدمہ میں علم کی تقسیم تصور اور تصدیق کی طرف پھر ہر ایک کو بدیہی و نظری بتانا وغیرہ، غیر مقصودی معلوم ہوتا ہے!!!

جواب اعتراض: شارح کہتے ہیں کہ انسان کے منطق کی طرف محتاج ہونے کا ثبوت تین مقدموں پر موقوف ہے:

(۱) علم تصور یا تصدیق۔

(۲) دونوں میں سے ہر ایک نظری و ضروری ہوتا ہے نیز فکر کے ذریعے نظری بدیہی سے حاصل ہوتا ہے، اگر تصور نظری ہے، تو اس کا حصول تصور بدیہی سے ہوتا ہے اس طرح تصدیق نظری کا حصول، تصدیق بدیہی سے ہوتا ہے۔

(۳) نظریات کو جو بدیہات سے فکر کی ذریعے حاصل کئے جاتے ہیں، اس میں بھی خطا واقع ہوتی ہے، کیونکہ فطرت انسانی خطا سے بچانے کیلئے کافی نہیں، بعض مرتبہ بڑے بڑے دکلاء اور دانشوروں سے بھی فکری غلطی واقع ہوتی ہے۔

اب ان تینوں مقدموں کو ملانے سے یہ بات معلوم ہوئی کہ نظر میں ”خطائی الفکر“ واقع ہو جاتی ہے، اس لئے ایک ایسے قانون کی ضرورت پڑی، جس کی رعایت سے اس غلطی سے بچا جاسکے اور وہ منطق ہے، غرض یہ کہ منصف نے ان تینوں مقدموں کو اسوجہ سے بیان کیا ہے کہ منطق کی احتیاج کا ثبوت (فکر میں وقوع خطا سے بچنے کے واسطے) ان تینوں مقدموں پر موقوف ہے اور یہ تین مقدمے موقوف علیہ ہیں اور کسی شے کا موقوف علیہ، مقصودی ہی ہوتا ہے، غیر مقصودی نہیں ہوگا۔

آخر میں شارح نے کہا کہ ”بیان احتیاج“ الی المنطق کے ضمن میں (یعنی فاحیج الی قانون یعصم عنه الفکر) سے منطق کی تعریف بھی سمجھ میں آئی کہ ”وہ ایک قانون ہے“ کہ جس کی رعایت ذہن کو اس خطا سے بچاتی ہے جو فکر (ملاحظۃ المعقول لتحصيل المجهول) میں واقع ہوتی ہے، چنانچہ منصف نے اس طرح مقدمہ کی تینوں باتوں کو بیان کیا جن میں بیان حاجۃ الی المنطق اور موضوع

المنطق کو صراحتہ بیان کیا، اور رسم منطق کو ضمناً اور اس میں کوئی حرج نہیں، شارح کے قول ”علم من هذا“ اور ”فہہنا“ سے اسی طرف اشارہ ہے۔

قوله الى قانون الخ: یہاں تین باتیں ہیں۔ (۱) ”قانون“ کا لفظ کوئی زبان کا ہے۔ (۲) اس کے لغوی معنی کیا ہیں۔ (۳) اس کے اصطلاحی معنی کیا ہیں۔

پہلی بات: لفظ ”قانون“ یونانی یا سریانی ہے (اشارہ اس بات کی طرف ہے کہ یہ لفظ عربی نہیں، کیونکہ قانون ”فاعل“ کے وزن پر کوئی عربی وزن نہیں آتا) دوسری بات: قانون لغت میں مسطر، کتاب کے خط کش، پیمانے کو کہا جاتا ہے۔

المسطر هو اللوح المنصوب عليه خيوط يوضع عليه القرباس ويمسح عليه لتثبت في القرباس

نقش الخيوط فيصون الخط عن الاعوجاج في سطورہ تفصیل اس کی یہ ہے کہ ”قانون“ کا لفظ اصل میں وضع کیا گیا ہے منشی لوگوں کیلئے جو کہ پرانے زمانے میں ہوتا تھا اور اس کا طریقہ یہ تھا کہ ایک تختی لے کر پرکار کے ذریعہ دونوں سروں پر بالکل سیدھ میں سوراخ کر دیتے تھے، پھر اس میں دھاگہ ڈال لیتے اور پھر کاغذ پر جہاں لیکر لگانی مقصود ہوتی وہاں اس کاغذ کو رکھ کر اس کے اوپر ہاتھ پھیر دیتے تھے تو اس دھاگہ کے نشانی اس پر پڑ جاتے، اسی نشان اور لکیر کو کتاب کا مسطر کہتے تھے۔

تیسری بات: قانون اصطلاح میں ”قضیۃ کلیۃ یتعرف منها احکام جزئیات موضوعہا“ یعنی قانون وہ قضیہ کلیہ ہے جس سے اس کے موضوع کی جزئیات کے احکام پہچانے جاتے ہیں اور پہچاننے کا طریقہ یہ ہے کہ قضیہ کلیہ کے موضوع کی جزئی کو ایک قضیہ کا موضوع بنایا جائے اور اس قضیہ کا محمول قضیہ کلیہ کے موضوع کو قرار دیا جائے پھر وہ قضیہ جو اس طریقے سے حاصل ہوا اس کو صغریٰ اور اس قضیہ کلیہ کو کبریٰ بنایا جائے چنانچہ اس سے قضیہ کلیہ کے موضوع کی اس جزئی کا حکم ثابت ہو جاتا ہے، جیسے نحو کا ایک قضیہ کلیہ ”کل فاعل مرفوع“ ہے ہم نے زید کو (جو موضوع کلیہ کی جزئی ہے) موضوع بنایا اور قضیہ کلیہ کے موضوع کے وصف عنوانی (فاعل) کو محمول بنایا، چنانچہ ”زید فاعل“ قضیہ ہوا اس کو ہم نے

صغریٰ بنایا اور قضیہ کلیہ ”کل فاعل مرفوع“ کبریٰ بنایا، چنانچہ ”زید فاعل“ قضیہ ہوا، اس کو ہم نے صغریٰ بنایا اور قضیہ کلیہ ”کل فاعل مرفوع“ کبریٰ بنایا، اور اس طرح کہا کہ ”زید فاعل“ ”وکل فاعل مرفوع“ تو حد واسطہ ”فاعل“ کو جب گرایا نتیجہ میں زید جزئی کا حکم آئے گا، یعنی ”فزید مرفوع“ اور یہ قضیہ کلیہ ”قانون“ کہلایا یہاں واضح رہے کہ منطق تو متعدد قوانین کا مجموعہ ہے، لیکن ان سب کو قانون (جو کہ مفرد ہے) سے تعبیر کرنا ”من قبیل تسمیۃ الكل بال اسم الجزء“ ہے۔

وموضوعه، المعلوم التصوری
والتصدیقی من حیث انه، یوصل
الی معلوم التصوری فیسمی معرفاً
أو تصدیقی فیسمی حجة
اور منطق کا موضوع معلوم تصوری اور تصدیقی ہے اس حیثیت
سے کہ وہ مطلوب تصوری تک پہنچادے پس اس کو معرف
کہتے ہیں یا مطلوب تصدیقی تک پہنچادے پس اس کو حجت کہتے ہیں

قوله، وموضوعه:

واضح رہے کہ ”موضوع“ کی ضمیر ”موضوع منطق“ کی طرف لوٹ رہی ہے اور یہاں موضوع کو ”موضوع المنطق“ سے مقید کیا گیا ہے، لیکن اولاً مطلق موضوع کی تعریف کی جاتی ہے کیونکہ مطلق، مقید کے ضمن میں ہوتا ہے لہذا جب مطلق موضوع کی پہچان ہو جائے تو آسانی سے ”موضوع مقید بموضوع المنطق“ کی بات سمجھ میں آئے گی چنانچہ اصل مقصود اولاً مطلق موضوع کی تعریف ہے، لیکن مطلق موضوع کی تعریف میں چونکہ عوارض ذاتیہ مطلق موضوع کا جزء بنتے ہیں، اسلئے عوارض کی تفصیل و توضیح سب سے پہلے ضروری ہے، اگر عوارض ذاتیہ کی وضاحت چھوڑ دیں گے تو یہ مستلزم ہے ”جهالة الجزء“ کو و جهالة الجزء (ای العوارض) يستلزم جهالة الكل (ای المطلق الموضوع) اس لئے یہاں تین باتیں ہیں:

(۱) عوارض کی چھ قسمیں (۲) مطلق موضوع کی تعریف (۳) موضوع منطق پہلی بات:

فائدہ: عوارض، حالات اور محمولات ایک ہی چیز ہیں۔ عوارض چھ قسم کے ہوتے ہیں (تین ذاتیہ اور تین غریبیہ ہیں) عرض ذاتی وہ ہے جو کسی معروض کی حقیقت میں داخل نہ ہو، مگر یہ عارض معروض کے ساتھ لاحق ہو، معروض کی ذات کے اقتضاء کی وجہ سے الغریبۃ لیست كذلك)۔

(۱) عارض معروض کو بلا واسطہ لاحق ہو، لیکن معروض کے بالکل عین ہو، جیسے نادر چیزوں کا ادراک، یعنی تعجب انسان کا ایک عارض (حال) ہے جو انسان کی ذات کو بلا واسطہ لاحق ہوتا ہے اور وہ انسان کا بالکل عین ہے۔

(۲) عارض، معروض کو بلا واسطہ لاحق ہوتا ہے، لیکن وہ واسطہ معروض کا جز نہیں بلکہ خارج ہوتا ہے، لیکن مساوی ہوتا ہے، جیسے ”ٹھک“ انسان کو ”تعجب“ کے واسطے لاحق ہوتا ہے اور ”تعجب“ انسان کا مساوی ہے اس لئے کہ تعجب کے بعد ہنسی آتی ہے اور متعجب انسان کے افراد بعینہا ایک ہیں۔

(۳) عارض معروض کو بلا واسطہ لاحق ہوتا ہے، لیکن وہ واسطہ معروض کا جزء ہوتا ہے جیسے ”حرکت بالارادہ“ انسان کو لاحق ہے بواسطہ ”حیوان“ کے، جو کہ انسان کا جزء ہے۔ (۴) اور کبھی عارض، معروض کو بلا واسطہ لاحق ہوتا ہے، لیکن وہ خارج ہوتا ہے اور معروض سے عام ہوتا ہے، جیسے حرکت ”ابیض“ کو بواسطہ جسم لاحق ہوتی ہے اور جسم ابیض سے عام ہے۔

(۵) اور کبھی عارض، معروض کو بلا واسطہ لاحق ہوتا ہے، مگر وہ واسطہ معروض سے خاص ہوتا ہے، جیسے ٹھک ”حیوان“ کو بواسطہ انسان لاحق ہوتا ہے مگر انسان معروض سے خاص ہے اس لئے کہ انسان حیوان سے خاص ہے۔

(۶) اور کبھی عارض، معروض کو بلا واسطہ لاحق ہوتا ہے، لیکن معروض اور واسطہ آپس میں مباہن ہوتے ہیں، جیسے حرارت پانی کو بواسطہ ”نار“ لاحق ہوتی ہے، لیکن پانی اور نار آپس میں مباہن ہیں۔

پہلی تین قسموں کو عوارض ذاتیہ، اور اخیر کی تین قسموں کو عوارض غریبہ کہتے ہیں۔
 شارح کے قول ”اولاً بالذات“ کا مقصد یہ ہے کہ جس میں واسطہ نہ ہو جیسے، پہلی مثال میں یا بواسطہ ہو، لیکن امر مساوی للشیئی کے ساتھ ہو جیسے دوسری مثال میں ہے۔
 شارح کے قول فافہم سے ایک اشکال کی طرف اشارہ ہے کہ آپ نے کہا کہ ”حک“ اور ”تعجب“ یہ انسان کے عارض ہیں اور انسان معروض ہے اور یہ قانون ہے کہ ایک عارض کا حمل معروض پر درست ہوتا ہے حالانکہ یہاں پر حمل تو درست نہیں اس لئے کہ ”حک“ اور ”تعجب“ از قبیل اوصاف ہیں ”لان المصادر کلھا اوصاف“ اور انسان ذات ہے، ”وحمل الوصف علی الذات لایصح“ تو اس کا جواب یہ ہے کہ ”حک“ اور ”تعجب“ معنی لفاعل ہے، یعنی الانسان ضاحك والضاحك انسان والانسان متعجب والمتعجب انسان۔ واضح رہے کہ کسی بھی فن میں موضوع کے عوارض غریبہ سے بحث نہیں ہوتی۔

دوسری بات: غرض شارح: اب شارح کا مطلب یہ ہے کہ کسی بھی علم کا موضوع وہ شئی ہے کہ علم میں جس کے عوارض ذاتیہ سے بحث کی جاتی ہے، یعنی عوارض ذاتیہ کو طلب کیا جاتا ہے ”ما یبحث فیہ“ ”میں“ ”فیہ“ کی ضمیر ”علم“ کی طرف لوٹی ہے اور ”عوارضہ“ کی ضمیر ”ما“ موصولہ کی طرف اور ”یبحث“ کے معنی یہاں ”یرجع“ کے ہیں ترجمہ یہ ہوا کہ مطلق علم کا موضوع وہ شئی ہے کہ جس کے عوارض ذاتیہ کی طرف علم میں رجوع کیا جاتا ہے، مثلاً بدن انسان علم طلب کا موضوع اس لئے ہے کہ بدن کے عوارض ذاتیہ سے اس علم میں بحث کی جاتی ہے۔
 تیسری بات:

فن منطق میں معلومات تصوریہ و معلومات تصدیقیہ کے عوارض ذاتیہ سے بحث کی جاتی ہے عوارض غریبہ سے بحث نہیں ہوگی۔

قوله، المعلوم التصوری الخ

یہاں سے خلاصہ یہ ہے کہ معلومات تصوریہ و تصدیقیہ مطلقاً علم منطق کا موضوع نہیں ہیں بلکہ اس کے اندر اتنی قید لگانی پڑے گی کہ وہ معلومات اپنے اندر یہ صلاحیت رکھتی ہو

کہ اس کے ذریعے مجہولات کو حاصل کیا جاسکے، اور اگر یہ صلاحیت نہیں ہے تو وہ منطق کا موضوع نہیں بن سکتیں، خواہ وہ معلوم کیوں نہ ہوں، مثلاً عمران، کامران، سلمان، معلومات تصور یہ ہیں، یا مثلاً ”النار حارة“ یہ معلوم تصدیقی ہے، لیکن علم منطق کا موضوع نہیں ہے، اس لئے کہ اس سے مجہول چیز حاصل نہیں ہو سکتی۔

قوله، كيف ينبغي الخ :

یعنی معروف میں ترتیب یہ ہوگی کہ جنس (مثلاً حیوان) کو فصل (مثلاً ناطق) پر مقدم کریں گے، جنس عموم کی وجہ سے معرّف (مثلاً انسان) اور غیر معرّف (مثلاً فرس) سب کو جامع ہوتا ہے آگے فصل پھر مانع ہوگی اس طرح تعریف جامع و مانع بن جاتی ہے حجۃ میں ترتیب یہ ہوگی کہ پہلے صغریٰ اور پھر کبریٰ لا کر نتیجہ نکالیں گے، اگر کبریٰ مقدم کر دیا تو نتیجہ درست نہیں نکلے گا مثال کتاب میں موجود ہے۔

قول معرفاً الخ: یہاں سے شارح ”معرف و حجۃ“ کی وجہ تسمیہ بیان کرتے ہیں۔

تعریف کے لغوی معنی ”معرفت کرانا“ اور ”معرف (بالکسر)“ کے معنی ”معرفت کرانے والے“ کے ہیں چونکہ اس سے مجہول تصوری کا حال معلوم ہوتا ہے اس وجہ سے یہ مجہول تصوری کی معرفت کرانے والا ہے، لہذا اصل میں یہ نام مدلول کا ہے، کیونکہ مجہول تصوری مثلاً انسان، حیوان ناطق کے مدلول سے پہچانا جاتا ہے خود حیوان ناطق سے نہیں پہچانا جاتا، لیکن یہ (حیوان ناطق) اس مدلول پر دلالت کرتا ہے، اس وجہ سے اس دال کا نام ”معرف“ رکھ دیا ہے چنانچہ یہ از قبیل تسمیۃ الدال باسم المدلول ہے۔ دوسرا نام اس کا ”قول شارح“ بھی ہے ”شارح“ تو اس لئے کہ ماہیت کی شرح کرتا ہے اور ”قول“ اس وجہ سے کہ قول کا معنی ہے مرکب اور یہ اکثر مرکب ہوتا ہے۔ اب رہی بات ”حجۃ“ کی ”حجۃ“ لغت میں ”غلبہ“ کو کہتے ہیں يقال حج فلان فی کلام ای غلب، تو معلوم تصدیقی چونکہ خصم پر غلبہ کا سبب ہے، اس وجہ سے اس کا نام ”حجۃ“ رکھ دیا، یہ از قبیل تسمیۃ السبب باسم المسبب ہے (یعنی اصل میں حجۃ غلبہ ہے جو کہ معلوم تصدیقی کے ذریعے حاصل ہوتا ہے چنانچہ غلبہ مسبب اور معلوم تصدیقی اس کا سبب ہے لہذا جو نام مسبب کا تھا وہ نام سبب یعنی معلوم تصدیقی کا رکھ دیا)۔

التصورات

دلالة اللفظ على تمام ما وضع له
مطابقة وعلى جزئه تضمن وعلى
الخارج التزام

یہ تصورات کا بیان ہے لفظ کا اپنے پورے معنی موضوع پر
دلالت کرنا مطابقت ہے اور جز معنی موضوع پر تضمن ہے اور
خارج موضوع پر التزام ہے

قوله دلالة اللفاظ الخ: یہاں چار امور کا ذکر ہے:

(۱) منطق میں الفاظ و دلالت سے بحث کی وجہ۔

(۲) دلالت کی لغوی و اصطلاحی تعریف۔

(۳) اقسام الدلالة۔

(۴) منطق میں معتبر کوئی دلالت ہے۔

الفاظ و دلالت سے بحث کی وجہ:

مناظرہ معرف و حجت سے بحث کرتے ہیں، کیونکہ یہی تو منطق کا موضوع ہیں، مگر یہ
دونوں معانی سے عبارت ہیں، مثلاً ہمارے سامنے ”حیوان ناطق“ انسان کا معرف ہے تو ابھی
گذرا ہے کہ ”حیوان ناطق“ کے مدلول سے یہ تعریف حاصل ہوتی ہے اور وہ تو حیوان ناطق کا
معنی یعنی (گفتگو کرنے والا حیوان ہے) ”حیوان ناطق“ کا لفظ نہیں۔ تو مناطقہ کی بحث
معانی سے ہے اور اس کے باوجود الفاظ سے بھی بحث ضروری سمجھتے ہیں ایسا کیوں کرتے
ہیں؟ یہ تو ”اشتغال بما لا یعنی“ ہے تو شارح نے کہا کہ اس کی وجہ یہ ہے کہ تحصیل مجہول
کے لئے کبھی دوسرے سے مدد لینے کی اور کبھی دوسرے کو مدد دینے کی ضرورت پڑتی ہے اور یہ
امداد و استمداد بدون توسط الفاظ ممکن نہیں ہے اس لئے منطقی کو الفاظ سے بحث کرنا پڑی اس کی
نظیر یہ ہے کہ جیسے شروع علی وجہ البصیرت کے حصول کے لئے ابتداء میں منطق کی
تعریف، موضوع اور عرض وغیرہ ذکر کرتے ہیں ایسے ہی افادہ اور استفادہ موقوف ہے الفاظ

پر۔ حاصل یہ ہے کہ منطقی کی بحث بالذات معانی سے متعلق ہے وہ الفاظ سے صرف اس نظر سے بحث کرتا ہے کہ افادہ واستفادہ یعنی معانی سمجھنا و سمجھانا الفاظ پر موقوف ہے، اس لئے کہ الفاظ معانی پر دلالت کرتے ہیں (چنانچہ معرف اور حجت بھی معانی ہیں، لیکن معنی چونکہ دل ہی دل میں ہوتا ہے، لہذا دل کی بات کا اظہار الفاظ کی وساطت سے ہوگا اس لئے معرف و حجت جو معانی ہیں یہ بھی الفاظ پر موقوف ہیں) ”وہما انما تکنونان بالدلالة“ اور پھر الفاظ چونکہ معانی پر دال ہیں (گویا دلالت الفاظ کی صفت ہے) اس لئے دلالت کی بحث بھی ضروری ہوئی اور اسی کی بحث کو مقدم کرتے ہیں۔ بالفاظ دیگر یوں کہے کہ معرف اور حجت موقوف ہے کلی اور جزئی کی بحث پر اور کلی و جزئی موقوف ہے۔ مفرد اور مرکب (جو لفظ کی قسمیں ہیں) پر اور مفرد و مرکب موقوف ہے دلالت پر۔

قوله وهی کون الشئى الخ

(۲) دلالت کی تعریف: لغت میں ”نَصَرَ يَنْصُرُ“ کے باب سے دلالت کے معنی ”راہ نمودن“ کے، یعنی راستہ دکھانے کے ہیں اسی سے ہے ”دلالة المحرم على الصيد“ اصطلاح میں ”کون الشئى بحيث يلزم من العلم به العلم بشئى اخر“۔ کسی چیز کا قدرتی طور پر (یا اصطلاح ٹھہرانے سے) ایسا ہونا کہ اس کے جاننے سے دوسری نامعلوم چیز کا علم ہو جائے، پہلی شئی کو ”دال“ اور دوسری چیز کو مدلول کہتے ہیں جیسے آواز سننے سے بولنے والے کا علم ہوتا ہے اور ”دلالة الدخان على النار“ اس کی مثال ہے۔ دلالت کی دو قسمیں ہیں: (۱) دلالت لفظیہ (۲) دلالت غیر لفظیہ (یہ دو قسمیں دال کے اعتبار سے ہیں)

پھر ہر ایک کی تین تین قسمیں ہیں:

وضعیہ، طبعیہ، عقلیہ (یہ تین قسمیں دلالت کے اعتبار سے ہیں) سب کی مثالیں کتاب میں واضح ہیں۔ مگر یہاں دو باتیں طلب وضاحت ہیں:

(۱) دلالت لفظیہ عقلیہ کی مثال کتاب میں دی ہے جیسے ”دیز“ جو دیوار کے پیچھے سے سنا گیا ہو اور یہ دلالت لفظیہ عقلیہ اس لئے ہے کہ لفظ کی وضع اپنے معنی کو بتانے کے لئے

ہوتی ہے لیکن بولنے والے کے وجود کو بتانے کیلئے نہیں، لیکن جب اس سے بولنے والے کے وجود پر دلالت ہوئی، تو اس میں وضع کا کوئی دخل نہ رہا، بلکہ محض عقل کے ذریعے یہ بات سمجھ میں آئی، لہذا یہ دلالت لفظیہ عقلیہ ہوگی۔ اور ”دیز“ کا مہمل لفظ بھی اس لئے استعمال کرنا ضروری ہے تاکہ اس کی مشابہت ”زید“ (جو کہ دلالت لفظیہ وضعیہ ہے) سے نہ آئے۔ نیز اس میں بولنے والے کا دیوار کے پیچھے ہونا ضروری ہے، کیونکہ اگر سامنے ہو پھر تو دلالت نہیں رہے گی بلکہ مشاہدہ ہوگا۔

(۲) شارح نے ”سرعة النبض على الحصى“ کی جو مثال دلالت غیر لفظیہ طبعیہ کے لئے دی ہے اس میں دو حالتیں ایک ساتھ جمع ہو سکتی ہیں اس حیثیت سے کہ ”سرعة نبض“ بخار کا اثر ہے اور بخار مؤثر ہے (جیسے عقلیہ غیر لفظیہ کی مثال ”دلالة الدخان على النار“ میں مؤثر اور دھواں اس کا اثر ہے اور اثر کی لالت مؤثر پر عقلیہ ہوتی ہے)، اس لئے دلالت عقلیہ ہوئی، لیکن اس اعتبار سے کہ ”سرعة نبض“ اس وقت ظاہر ہوتی ہے جب بخار ہو، اور یہ انسانی طبیعت کا خاصہ ہے تو اس وقت دلالت طبعیہ ہوگی۔

قوله إذ عليها الخ

مصنف نے دلالت کی چھ قسموں میں سے صرف دلالت لفظیہ وضعیہ کی تقسیم کو اختیار کیا ہے اس لئے کہ ابھی گزرا ہے کہ بحث الفاظ سے افادہ و استفادہ کی بنا پر ہے اور ان دونوں کا حصول دلالت لفظیہ وضعیہ ہی سے ممکن ہے، اس لئے کہ اشارات میں مثلاً غیر محسوس کی طرف اشارہ نہیں ہو سکتا ہے اور خطوط آلات کے محتاج ہیں اور عقود عام فہم نہیں اور نصب عرف و عادات کے جاننے پر موقوف نہیں اور دلالت طبعیہ سے افادہ و استفادہ اس لئے ناممکن ہے کہ طبائع مختلف ہیں، عقلیہ سے بھی ممکن نہیں الغرض دلالت لفظیہ وضعیہ چونکہ آسان و آسان ہے اس لئے اس سے افادہ و استفادہ سہولت ہو سکتا ہے دیگر دلاتوں سے عام لوگ قاصر ہیں۔

وہی تنقسم الخ اس عبارت کے تحت دو امور ہیں:

(۱) اقسام ثلاثہ برائے دلالت لفظیہ وضعیہ و أمثلہ۔ (۲) دلالت ثلاثہ کی وجہ تسمیہ۔

(۱) دلالت لفظیہ وضعیہ کی تین قسمیں ہیں،

اس لئے کہ دلالت یا تو تمام موضوع لہ پر ہوگی یا نہیں ہوگی، اول صورت میں مطابقی ہے، اور ثانی صورت میں یا تو اس کی دلالت موضوع لہ کے جزء پر ہوگی یا موضوع لہ کے لازم خارج پر ہوگی۔ اول تقسّم ثانی التزام ہے۔ مثال سے وضاحت یہ ہے کہ لفظ "انسان موضوع لہ ہے۔" "حیوان ناطق" کا مجموعہ موضوع ہے تو "حیوان و ناطق" موضوع کے دو جزء ہوئے، اور قابلیت علوم اس موضوع کا لازم ہوا، پس جس وقت لفظ "انسان" بول کر "حیوان ناطق" مراد لی جاتی ہے تو اس کی دلالت مجموعہ "حیوان ناطق" پر بھی ہوتی ہے اور صرف "حیوان" اور قابل علوم خاصہ پر بھی ہوئی، مگر اتنا فرق ہے کہ مجموعہ "حیوان ناطق" پر قصد ہوئی، اور صرف "حیوان اور صرف "ناطق" اور "قابل علوم خاصہ" پر بلا قصد ہوئی۔ اس مجموعہ پر قصد دلالت مطابقت ہے، اور ایک ایک جزء پر بلا قصد دلالت تقسّم ہے اور لازم پر بلا قصد دلالت التزام ہے۔

(۲) وجہ التسمیہ:

مطابقی میں چونکہ دلالت اپنے موضوع لہ پر پوری منطبق ہوتی ہے، اس لئے مطابقی کہلاتی ہے۔ تقسّمی کو تقسّمی اس لئے کہتے ہیں کہ مثلاً انسان کی وضع "حیوان" و "ناطق" دونوں کیلئے تھی، مگر جب اس کی دلالت صرف "حیوان" پر ہوئی تو موضوع کے جزء پر دلالت ہوئی، اور یہ دلالت جزء کو متضمن ہوگی، التزامی میں چونکہ دلالت معنی لازم پر ہوئی، اس لئے التزامی نام رکھ دیا۔

ولا بد فیہ من اللزوم عقلاً و عرفاً

اور التزام میں (خارج معنی موضوع کیلئے)

از روئے عقل یا عرف لازم ہونا ضروری ہے

قوله ولا بد فیہ الخ: یہاں "فیہ" میں ضمیر دلالت التزامی کی طرف لوٹ رہی ہے (صرف التزامی اس کا مرجع نہیں پھر "دلالت" کا لفظ مؤنث نہیں کہ راجع اور مرجع میں عدم مطابقت کا اشکال پیدا ہو بلکہ مصدر ہے جس میں تذکیر و تانیث دونوں ہیں) یہاں دو امور قابل ذکر ہیں: (۱) لزوم کی قسمیں۔ (۲) دلالت التزامی میں کوئی قسم مراد ہے؟

اولاً سمجھنا چاہئے کہ لازم اور ملزوم کے درمیان جو تعلق ہوتا ہے اس کو لزوم کہتے ہیں۔ لزوم کی پھر

تین قسمیں ہیں: (۱) لزوم ماہیت (۲) لزوم خارجی (۳) لزوم ذہنی
 (۱) لزوم ماہیت: جب موضوع (یا لزوم) کا تصور ہو (چاہے خارج میں ہو یا ذہن میں ہو) تو لازم اس کے ساتھ پایا جائے، کبھی جدا نہ ہو جیسے ”زوجیت اربعہ“ کا تصور، چاہے ذہن میں اس کا تصور کریں چاہے خارج میں کریں، دونوں صورتوں میں زوجیت اس کا لازم ہے جدا کبھی نہیں ہوگا۔

(۲) لزوم خارجی: کا مطلب یہ ہے کہ موضوع لہ کا اگر خارج میں تصور کریں تو وہ لازم پایا جائے گا اور اگر ذہن میں تصور کریں تو وہ لازم نہ پایا جائے جیسے احراق نثار (کہ اگر خارج میں اس کا تصور کریں تو نثار کو احراق لازم ہوتا ہے لیکن اگر ذہن میں تصور کریں تو یہ نہیں ہوتا کہ ذہن جل جائے تو معلوم ہوا کہ ذہن کی صورت میں اس کو احراق لازم نہیں ہوگا)

(۳) لزوم ذہنی: کا معنی یہ ہے کہ کسی لازم کا اس طرح ہونا کہ موضوع لہ کا تصور اس لازم کے بغیر ذہن میں متنع و محال ہو یعنی جب موضوع لہ ذہن میں آتا ہو تو وہ لازم بھی ساتھ ہی ذہن میں آ جاتا ہو لیکن موضوع لہ اگر خارج میں تصور کریں تو وہ لازم نہ پایا جاتا ہو جیسے جب ذہن میں عمی (لزوم) کا تصور کیا جائے تو بصر ”لازم“ کا تصور ضرور آتا ہے جو خارج میں ”بصر“ ”عمی“ کو لازم نہیں بلکہ خارج میں دونوں کے درمیان تضاد ہے۔ لزوم ذہنی کی پھر دو قسمیں ہیں:

۱۔۔ لزوم ذہنی عقلی ۲۔۔ لزوم ذہنی عرفی

(الف) لزوم ذہنی عقلی: لزوم ذہنی عقلی کا معنی یہ ہے کہ عقل اس بات کو ممکن نہ سمجھے کہ موضوع لہ ذہن میں آئے اور معنی خارج (لازم) ذہن میں نہ آئے جیسے ”عمی“ کی دلالت ”بصر“ پر ہے ظاہر

ہے کہ ”عمی“ کا معنی موضوع لہ ”عدم البصر عما من شانہ ان یکون بصیراً“ یعنی جن چیزوں میں آنکھ ہونی چاہیے اس چیز میں آنکھ نہ ہونے کو ”عمی“ کہا جاتا ہے۔ دیوار کو ”عمی“ نہیں کہا جاسکتا بلکہ کسی اندھے انسان کو اعمی کہتے ہیں لہذا ”بصر“ اس موضوع لہ ”عدم البصر عما من شانہ ان یکون بصیراً“ کے واسطے لازم ذہنی ہے

کیونکہ عدم البصر (جو کہ موضوع لہ اور لزوم ہے) کا تصور، بصر کے تصور (جو کہ لازم ہے) کے بغیر ناممکن ہے عقلاً، کیونکہ عقل فیصلہ کرتی ہے کہ مقید کا تصور یعنی ”عدم البصر“ بلا قید یعنی بصر کے محال ہے، عدم، مقید اور بصر قید ہے بالفاظ دیگر عدم نفی اور بصر نفی اور نفی کیلئے نفی کا تصور ضروری ہے۔

فائدہ: یہاں ایک شبہ ہو سکتا ہے کہ جب ”عمی“ کا معنی موضوع لہ ”عدم البصر“ ہے تو ”عمی“ کی دلالت ”بصر“ پر تفسیمی ہوئی نہ کہ التزامی کیونکہ اس صورت میں ”بصر“ معنی موضوع لہ کا جزاء ہوا اس شبہ کا جواب یہ ہے کہ ”عمی“ کا موضوع لہ ”عدم البصر“ ہے یعنی وہ عدم جس کی اضافت بصر کی طرف ہو رہی ہے (عدم البصر) موضوع لہ ہے عدم و بصر کا مجموعہ نہیں (ورنہ اجتماع القیضین لازم آئیگا) اور قاعدہ یہ ہے کہ جب مضاف کو مضاف کی حیثیت سے لیا جاتا ہے تو اس میں اضافت و مضاف تو داخل ہوتے ہیں اور مضاف الیہ خارج ہوتا ہے اور یہاں پر بھی ”عدم“ بحیثیت مضاف لیا گیا ہے لہذا ”بصر“ معنی ”عمی“ سے خارج ہے اور اس جگہ ”عمی“ کا موضوع لہ ”عدم“ مقید بقید ”بصر“ کا تصور بلا تصور ”بصر“ نہیں لہذا یہ موضوع لہ، کو لازم ہے جز و نہیں اس وجہ سے دلالت اس پر ”التزامی“ ہی ہوگی۔

(ب) لزوم ذہنی عرفی: کا معنی یہ ہے کہ عقل اس بات کو جائز رکھتی ہو کہ موضوع لہ بغیر اس معنی خارجی (لازم) کے ذہن میں آئے، لیکن عادۃً و عرفاً یہ بات محال ہو، جیسے ”حاتم“ کا دلالت کرنا سخاوت پر (اس لئے کہ عقل کے نزدیک ممکن ہے کہ ”حاتم“ کے معنی موضوع لہ یعنی اس کی ذات بغیر سخاوت کے ذہن میں آئے، لیکن عرف و عادات کے اعتبار سے ممکن نہیں ہے کہ ”حاتم“ کا تصور ہو اور سخاوت ذہن میں نہ آئے)۔

مطلب شارح: شارح کا مطلب یہ ہے کہ دلالت التزام کی صورت میں لفظ موضوع جس خارج موضوع لہ (لازم) پر دلالت کرتا ہے اس خارج کا موضوع لہ کے لئے عقلاً و عرفاً لازم ہونا ضروری ہے یعنی دلالت التزامی میں لزوم ذہنی کا پایا جانا ضروری ہے چاہے عقلاً ہو یا عرفاً (ومر تفصیلہ)

وتلزمها المطابقة ولو تقديرًا ولا عكس
اور تفسمن اور التزام کو مطابقت لازم ہے اگرچہ یہ لزوم تقدیراً ہو
اور اس کا عکس نہیں ہے

قوله وتلزمها المطابقة الخ:

اس عبارت میں مصنف نے دلالت کے اقسام ثلاثہ (مطابقی، تفسمنی اور التزامی)

کی باہمی نسبت بیان کرتے ہیں چنانچہ مصنف نے تین دعوے کئے ہیں:

(۱) پہلا دعویٰ دلالت تفسمنی و التزامی دلالت مطابقی کے بغیر نہیں پائی جائیں گی، یعنی جہاں تفسمنی و التزامی پائی جائیں گی، مطابقی ضرور پائی جائے گی۔ ”تلزمهما المطابقة“ کا یہی مطلب ہے۔

(۲) دوسرا دعویٰ یہ ہے کہ دلالت مطابقی، تفسمنی و التزامی کے بغیر بھی پائی جاسکتی ہے (یعنی مطابقی اعم مطلق ہے اور تفسمنی و التزامی اخص مطلق ہیں)۔

(۳) تیسرا دعویٰ یہ ہے کہ دلالت تفسمن و التزام میں سے ہر ایک دوسرے کے لئے لازم نہیں، دوسرا اور تیسرا دعویٰ مصنف کے قول ”ولا عکس“ کے تحت داخل ہے۔

(۱) پہلے دعویٰ کے ثبوت کا خلاصہ یہ ہے کہ جہاں تفسمنی اور التزامی پایا جاوے وہاں مطابقی کا پایا جانا ضروری ہے، اس کی دلیل یہ ہے (کہ اگر آپ مطابقی، تفسمنی اور التزامی کی تعریفوں پر دوبارہ غور کریں تو) یہ حقیقت ہے کہ تفسمنی میں دلالت جزء پر ہوتی ہے اور مطابقی میں ”کل“ پر ہوتی ہے تو جزء پر دلالت کے پائے جانے کی صورت میں کل پر دلالت کا پایا جانا ضروری ہے اور التزامی میں دلالت لازم پر ہوتی ہے اور مطابقی میں دلالت ملزوم پر ہوتی ہے، تو لازم پر دلالت کے پائے جانے کی صورت میں ملزوم پر دلالت کا پایا جانا ضروری ہے، شارح کے الفاظ میں یہی بات اس طرح سمجھیں کہ تفسمنی میں دلالت جزء پر اور التزامی میں دلالت لازم پر ہوتی ہے مطابقی میں دلالت کل اور ملزوم پر ہوتی ہے اب جزء اور لازم مکمل اور ملزوم کے لئے فرع ہیں، جب کہ کل اور ملزوم اصل ہیں (تو کل اصل ہوا، جزء کا اور جزء اس کا فرع ہوا، جبکہ ملزوم اصل ہوا، لازم کا اور لازم فرع ہوا) تو دلالت تفسمنی و التزامی فرع ہیں اور دلالت مطابقی اصل

ہے ”والفرع لا یوجد بدون الاصل“ یا بالفاظ دیگر دلالت تفسیمی والتزامی تابع ہیں اور دلالت مطابقی متبوع ہے ”والتابع لا یوجد بدون المتبوع“۔ لہذا معلوم ہوا کہ تفسیم والتزام کی صورت میں مطابقی ضرور پائی جائے گی، البتہ دلالت تفسیم والتزام کے ساتھ دلالت مطابقی کی فعلیت (یعنی فی الحال ساتھ ہونا) شرط نہیں، چنانچہ کبھی کوئی لفظ اپنے موضوع لہ کے جزء یا لازم میں مشہور ہو جاتا ہے، بایں طور پر کہ وہ لفظ یا تو جزو موضوع لہ میں مستعمل ہوتا ہے، یا لازم موضوع لہ میں مستعمل ہوتا ہے اپنے موضوع میں کبھی مستعمل نہیں ہوتا گویا معنی موضوع لہ متروک ہو جاتا ہے پس اس میں بھی لفظ کی دلالت اپنے تمام موضوع لہ، پر تقدیراً واقع ہے اور یہ دلالت مطابقی ہے اور تقدیراً کا معنی یہ ہے کہ جو لفظ جزو موضوع لہ، یا لازم موضوع لہ، میں مشہور ہوا، اس کے ضرور ایسا معنی موضوع لہ ہیں کہ اگر یہ لفظ بول کر وہ معنی مراد لیا جائے تو لفظ کی دلالت اس معنی پر مطابقت ہوگی (کیونکہ یہ لفظ اگرچہ معنی موضوع لہ میں متروک ہے، لیکن اپنے معنی موضوع میں اس کا استعمال منع تو نہیں) ماتن کی عبارت ”وتلزمهما المطابقة ولو تقدیراً“ سے یہی مراد ہے۔

(۲) دوسرا دعویٰ ”ولا عکس“ سے ہے دوسرے دعوے کے ثبوت کا خلاصہ یہ ہے کہ پہلے کے برعکس دلالت مطابقی، تفسیمی اور التزامی کے بغیر پائی جاسکتی ہے اسکی دلیل یہ ہے کہ مثلاً جو معنی بسیط ہو جیسے ”ذات باری تعالیٰ“ تو یہاں جب لفظ کی دلالت معنی موضوع لہ پر ہوگی تو یہ مطابقی تو ہے مگر تفسیمی نہیں، کیونکہ تفسیمی میں جزء پر دلالت ہوتی ہے اور یہاں کوئی جزء ہی نہیں ہے (کیونکہ اللہ تعالیٰ جزء سے مندرجہ ہے) اس طرح اس لفظ کے معنی کے لئے کوئی لازم نہ ہو (اس کی مثال بھی ذات باری تعالیٰ ہے) دلالت مطابقی تو ہوگی، لیکن التزامی نہیں، کیونکہ التزامی میں لازم پر دلالت ہوتی ہے اور یہاں پر کوئی لازم ہی نہیں (اس لئے کہ ”اللہ“ کا کوئی لازم نہیں) تو معلوم ہوا کہ مطابقی، تفسیمی والتزامی دونوں کے بغیر بھی پائی جاسکتی ہے۔

(۳) تیسرے دعوے کا خلاصہ یہ ہے کہ تفسیمی اور التزامی کا باہمی کوئی لزوم نہیں، اس کی دلیل یہ ہے کہ جو لفظ ایسے معنی مرکب کیلئے موضوع ہو، جس کے واسطے کوئی لازم نہیں، تو اس لفظ کی دلالت اس کے تمام موضوع لہ پر مطابقی ہوگی اور جزء موضوع لہ، پر تفسیمی ہوگی، لیکن لازم نہ

ہونے کی صورت میں دلالت التزامی متحقق نہ ہوگی پس معلوم ہوا کہ دلالت تقضی کے لئے دلالت التزامی لازم نہیں ہے اور اگر لفظ ایسے معنی بسیط کے لئے موضوع ہو کہ جس کے واسطے لازم ہو تو اس صورت میں دلالت مطاقی و التزامی دونوں پائے جائیں گے مگر دلالت تقضی نہیں پائی جائیگی اسلئے معلوم ہوا کہ دلالت التزامی کے لئے دلالت تقضی لازم نہیں اس کو شارح نے ”فالاستلزام غیر واقع فی شئی من الطرفين“ کہہ کر بیان کیا ہے۔

الموضوع ان قصد بجزئہ الدلالة علی
جزء معناه فمبرکب إِمَّا تامٌ خبرٌ أو إنشاء
وَأَمَّا ناقصٌ تقيیدی او غیرہ والا فمفردٌ

لفظ موضوع اگر اس کے جزء سے اس کے معنی کے جزء پر دلالت مقصود ہو،

تو مرکب ہے تام ہے خبر ہے یا انشاء یا ناقص، تقيیدی ہے یا غیر تقيیدی ورنہ مفرد ہے

قوله والموضوع الخ شارح نے ”الموضوع“ سے ”اللفظ“ نکال کر بتایا کہ ”الموضوع“ ”اللفظ“ کی صفت ہے کیونکہ مناطقہ دلالت لفظی وضعی ہی سے بحث کرتے ہیں۔ یہاں دو باتیں ہیں:

(۱) لفظ موضوع کی تقسیم مفرد مرکب کی طرف۔ (۲) مفرد مرکب میں سے ہر ایک کی قسمیں۔

لفظ موضوع کی دو قسمیں ہیں: (۱)۔۔۔ المفرد (۲)۔۔۔ المركب

یہاں مصنف نے اپنی ترتیب میں مرکب کو مفرد پر مقدم کیا ہے، حالانکہ مفرد مرکب پر بالطبع مقدم ہے تو بالوضع بھی مقدم ہونا چاہئے۔۔۔؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ مرکب کا مفہوم وجودی اور مفرد کا مفہوم عدی ہے ”والوجود أشرف من العدی“۔

تعریف المركب:

مرکب کی تعریف یہ ہے کہ وہ لفظ موضوع ہے جس کا جزء معنی کے جزء پر دلالت مقصودہ کرے، اور وہ دلالت متکلم کا مقصود بھی ہو اس سے معلوم ہوا کہ مرکب کے وجود کے لئے پانچ امور کا ہونا ضروری ہے (حقیقت میں پانچ امور ہیں مگر شارح نے تیسرے نمبر میں دو کو ایک ساتھ ملا کر بیان کر دیا ہے جس کی وجہ سے چار ہو گئے)

(۱) لفظ کے لئے جزء ہو۔ (۲) معنی کے لئے جزء ہو۔ (۳) لفظ کا جزء معنی کے جزء پر دلالت کرے (۴) جس معنی کے جزء پر دلالت ہو وہ معنی مقصود بھی ہو۔ (۵) یہ دلالت معنی مقصود پر متکلم کا بھی مقصود ہو۔ جیسے ”رامی الحجارۃ“ چنانچہ اس میں شرائط خمسہ موجود ہیں۔ مندرجہ بالا قیودات اربعہ مرکب کے لئے شرائط و قیود ہیں ان قیود میں سے اگر سب قیود جمع ہوں تو مرکب ہوگا ”فللمرکب قسم واحد“ کا یہی مطلب ہے اور اگر ان قیود میں سے کوئی ایک بھی نہ ہو تو مرکب نہیں ہوگا بلکہ مفرد ہوگا۔ ”وللمفرد اقسام اربع“ کا یہی مطلب ہے۔ ”لان مفہوم المركب مقید و رفع المقید یتحقق برفع واحد من قیود او برفع جميع القیود“ اب مفرد کی صورتیں اس طرح ہوں گی مثلاً

(۱)۔۔ لفظ کے لئے کوئی جزء نہ ہو جیسے ”هزمة الاستفهام“
 (۲)۔۔ لفظ کا جزء ہو، مگر معنی کا جزء نہ ہو جیسے لفظ اللہ (کیونکہ لفظ ”اللہ“ کے اجزاء توالف لام وغیرہ ہیں، مگر اللہ کے معنی کیلئے کوئی جزء نہیں اس لئے کہ اللہ کی ذات ”ذہناً و خارجاً“ ہر اعتبار سے بسیط ہے تو اللہ کے معنی کا کوئی جزء نہیں)۔

(۳)۔۔ لفظ و معنی دونوں کے جزء ہوں لیکن جزء لفظ سے جزء معنی پر دلالت ہی نہ کرتا ہو جیسے زید (کہ لفظ کے اجزاء زاء یاء، دال ہیں اور معنی کے اجزاء اس کا سر، دھڑ، ہاتھ اور پیر وغیرہ ہیں مگر جزء لفظ جزء معنی پر دلالت ہی نہیں کرتا کہ یوں کہا جائے کہ زاء کی دلالت سر پر ہے اور یا کی دلالت ہاتھ پر ہے وغیرہ) کہ جزء لفظ جزء معنی پر دلالت کرے، لیکن یہ دلالت معنی مقصودی پر نہ ہو جیسے ”عبداللہ“ جو کسی آدمی کا نام ہو تو یہاں عبداللہ کے دو معنی ہیں: (الف) مقصودی یعنی ”حيوان ناطق مع التشخص“ اس لئے کہ علیت کے وقت یہی معنی مقصود ہے۔

(ب) معنی غیر مقصودی یعنی معنی مرکب اضافی (کہ عبداللہ میں عبد، بندہ اور لفظ اللہ، اللہ کی ذات کے معنی پر دلالت کرتا ہے) اب یہاں دلالت بطور معنی اضافی کی تو ہو رہی ہے، لیکن بصورت علم یہ معنی مقصود نہیں۔

(۴)۔۔ یا جس معنی پر دلالت ہو رہی ہے وہ معنی بھی مقصود ہیں، مگر یہ دلالت

مقصود نہیں جیسے کسی کا نام ”حیوان ناطق“ رکھ دیا جائے، تو لفظ کے اجزاء، معنی کے اجزاء، پر دلالت کرتے ہیں جس معنی پر دلالت ہو رہی ہے یعنی اس شخص کا ”حیوان ناطق“ ہونا، وہ معنی مقصود بھی ہے، کیونکہ اس شخص کی حقیقت ”حیوان ناطق“ ہی ہے۔ (کیونکہ ہر انسان میں حیوانیت اور ناطقیت کا جزء شامل ہوتا ہے) لیکن بصورت علم یہاں یہ دلالت مقصود نہیں ہوتی کہ لفظ اس کے اجزاء، ماہیت پر دلالت کرے اس لئے کہ اس کی علمیت اور تشخیص خارجی پر دلالت مقصود ہے، کیونکہ آپ اس کو اپنی طرف متوجہ کر رہے ہیں۔ واضح رہے کہ لفظ ”عبداللہ“ سے اگر دلالت مقصودی ہو رہی ہو یعنی جب کہ یہ علم نہ ہو تو ایسی صورت میں یہ مرکب بن جاتا ہے ایسے ہی ”حیوان ناطق“ اگر علم نہ ہو تو مرکب ہوگا۔

دوسری بات: مرکب کی قسمیں

مرکب کی دو قسمیں ہیں: (۱) مرکب تام (جس کو مرکب مفید بھی کہتے ہیں)۔ (۲) مرکب ناقص (جس کو مرکب غیر مفید بھی کہتے ہیں)۔

مرکب تام: وہ مرکب ہے کہ جب قائل اس کو کہہ کر خاموش ہو جائے تو سننے والے کو کوئی خبر یا طلب حاصل ہو ”جیسے“ ”زید قائم“ ”اضرب، لا تضرب“۔

مرکب ناقص: وہ مرکب ہے کہ جب قائل اس کو کہہ کر خاموش ہو جائے تو سننے والے کو کوئی خبر یا طلب معلوم نہ ہو ”جیسے“ ”غلام زید“ ”خمسة عشر، فی الدار“۔

مرکب تام کی دو قسمیں ہیں: (۱)۔۔۔ خبر (۲)۔۔۔ انشاء

(۱) خبر: جس کے قائل کو سچایا چھوٹا کہہ سکیں خبر کا دوسرا نام قضیہ ہے اس کو نحو میں جملہ خبریہ کہتے ہیں۔

(۲) انشاء: وہ مرکب تام ہے جس کے قائل کو سچایا چھوٹا نہ کہہ سکیں اس لئے کہ انشاء میں کسی چیز کے ایقاع کا مطالبہ ہوتا ہے کسی واقع کی حکایت نہیں ہوتی ہے اور انشاء کے لئے جھکی عنہ نہیں ہوتا واقعہ کے ایقاع کی خبر تو دور کی بات ہے۔

مرکب ناقص کی بھی دو قسمیں ہیں: (۱)۔۔۔ تنقیدی (۲)۔۔۔ غیر تنقیدی

(۱) تنقیدی: یعنی جس میں جزء ثانی، جزء اول کی قید ہو جیسے مرکب اضافی و توصیفی میں

ہوتا ہے (کہ مضاف الیہ مضاف کی قید ہے جبکہ صفت موصوف کی قید ہے) اسی طرح متعلق (بالکسر) متعلق (بالفتح) کی قید ہے۔ جیسے ”قام فی الدار“ میں (فی الدار قائم سے متعلق ہے اور اسی کیلئے قید ہے)۔

(۲) غیر تہید ی: جس میں جزء ثانی، جزء اول کی قید نہ ہو جیسے ”فی الدار وخمسۃ عشر“ میں ”دار“ ”فی“ کے لئے اور ”عشر“ ”خمسۃ“ کے لئے قید نہیں ہیں۔ دونوں مثالوں میں فرق یہ ہے کہ پہلی مثال میں پہلا جزء ”فی“ عامل ہے جبکہ دوسری مثال میں پہلا جزء ”خمسۃ“ عامل نہیں۔

اس جگہ شارح کی عبارت واضح ہے مگر یہاں دو باتیں بطور فائدہ کے طلب وضاحت ہیں:

پہلی بات: یہ کہ مرکب تام کی تعریف شارح نے یوں کی ہے کہ جب قائل اس کو کہہ کر خاموش ہو جائے تو اس کا خاموش ہو جانا صحیح ہو، اب سوال یہ ہے کہ فعل متعدی جب کہ صرف فاعل کے ساتھ ذکر ہو مثلاً ”ضرب زید“ تو یہ مرکب تام ہے منع أن السکوت لا یصح علیہ اس لئے کہ مفعول کے ذکر کی طرف محتاج ہے۔۔۔؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ دراصل سکوت کے درست ہونے سے مراد یہ ہے کہ وہ دوسری شئی کی طرف ایسا محتاج نہ ہو جیسے محکوم علیہ و محکوم بہ میں سے ہر ایک دوسرے کی طرف محتاج ہوتا ہے اور اس قسم کی احتیاج فعل متعدی (المذکور مع الفاعل فقط) میں نہیں، فلا اشکال۔

دوسری بات: یہ ہے کہ شارح نے خبر کی تعریف میں ”ان یکون من شأنہ“ کی قید کا اضافہ کیا ہے یہ دراصل سوال کا جواب ہے سوال یہ ہو سکتا ہے کہ خبر کی تعریف جامع نہیں اس لئے کہ مثلاً ”اللہ موجود“۔ ”محمد رسول اللہ“ ایسی خبریں ہیں جس میں فقط صدق ہی صدق ہے کذب کا احتمال نہیں، یا جیسے ”الارض فوقنا السماء تحتنا“ ایسی خبریں ہیں جو صرف کذب کا احتمال رکھتی ہیں صدق کا نہیں، لیکن سب کے یہاں یہ خبریں ہیں حالانکہ مصنف نے خبر کی تعریف میں ”ما یحتمل الصدق و الکذب“ کہا ہے۔۔۔؟

اب ”من شأنہ“ سے اسی جواب کی طرف اشارہ ہے کہ خبر کی شان سے ہے کہ وہ

صدق و کذب دونوں کے ساتھ متصف ہو اس طور پر کہ بعض افراد میں صدق کے ساتھ موصوف ہو اور بعض میں کذب کیساتھ۔ لہذا ان خبروں کی ماہیت اپنی ذات کے اعتبار سے دونوں کا احتمال رکھتی ہے اگرچہ بعض افراد خصوصیت مادہ کے اعتبار سے فقط صدق کے ساتھ موصوف ہیں اور بعض فقط کذب کے ساتھ۔ خلاصہ یہ ہے کہ نفس مفہوم (مبتدا، خبر) دلائل خارجیہ سے قطع نظر کرتے ہوئے، صدق اور کذب دونوں کا احتمال رکھتا ہے۔ بعض جگہ جہاں صدق متعین ہے تو اس کی دلیل خارجی کی وجہ سے ہے، ایسے ہی جہاں بعض جگہ کذب متعین ہے تو اس کی دلیل خارجی کی وجہ سے ہے مثلاً اگر آپ نے ایک چھوٹے بچے کو ولادت کے بعد فوراً ایک بند کٹھی میں رکھا اور ایک عرصہ کے بعد جب وہ یہی پر بڑا ہو جائے اور اس بند کمرہ میں رہتے ہوئے اس نے کچھ بھی نہ دیکھا ہو اور اس کے سامنے مذکورہ کلمات پیش کر تو وہ یہی کہے گا کہ ممکن ہے آپ کے یہ کلمات جھوٹے ہوں یا سچے ہو

وهو ان استقل فمع الدلالة بهيئة على
احد الازمنة الثلاثة وكلمة وبدونها اسم
والإفادة

اور مفرد اگر مستقل ہے پس اگر تین زمانوں میں سے کسی زمانے پر اپنی ہیئت کی وجہ سے دلالت کرتا ہے تو کلمہ ہے اور اگر دلالت نہ کرے تو اسم ہے اور اگر مستقل نہ ہو تو اداة ہے

قوله بهيئة الخ: یہاں دو امور قابل وضاحت ہیں:

(۱) مادہ و ہیئت میں فرق۔ (۲) مادہ موضوع و متصرف کی روشنی میں دفع اشکال۔

مادة و هيئت میں فرق: کلمہ کے صرف ذوات حروف کو مادہ کہا جاتا ہے اور حروف کی تقدیم و تاخیر اور حرکات و سکنات سے جو صورت حاصل ہوتی ہے اس کو ”ہیئت“ کہتے ہیں مثلاً ”ضرب“ میں (ض، ر، ب) مادہ ہیں اور ان کی تقدیم و تاخیر اور حرکات و سکنات کو ”ہیئت“ کہتے ہیں۔

مادہ موضوعہ: ۴:

یعنی وہ مادہ جو کسی معنی مخصوص کیلئے واضع نے وضع کیا ہو، جیسے ”نصر“ کو مدد کرنے ۴

اور ”ضرب“ کو مارنے کیلئے وضع کیا ہے۔

مادہ متصرف یعنی وہ مادہ جس سے گردان وغیرہ ہو، یعنی اس سے ماضی مضارع بنتا ہو اور تمام صیغے مستعمل ہوتے ہوں۔

مفرد کے اقسام ثلاثہ باعتبار استقلال وغیر استقلال

کلمہ: وہ مفرد ہے جو معنی مستقل رکھتا ہو، یعنی ایسا معنی رکھتا ہو جس کے سمجھنے کے لئے دوسرا لفظ ملانے کی حاجت نہ پڑے، اور اپنی ہیئت کی وجہ سے تین زمانوں میں سے کسی پر دلالت کرے، جیسے ”ضرب، یضرب“۔ نحو میں اسی ”کلمہ“ کو ”فعل“ کہتے ہیں، دونوں میں نسبت یہ ہے کہ نحو کا فعل اعم مطلق ہے اور کلمہ منطبق خاص مطلق ہے، یعنی منطق میں جو کلمہ ہے وہ نحو میں فعل ہے اور یہ ضروری نہیں ہے کہ نحو میں جو فعل ہو وہ منطق میں کلمہ ہو مثلاً صیغہ مضارع متکلم (اضرب) نحو میں فعل ہے لیکن منطق میں کلمہ نہیں، بلکہ قضیہ مرکب ہے۔ (اس لئے کہ ہمزہ اور ”ضرب“ معنی مصدری، یہ دو جزء ہیں اور جزء لفظ دال علی المعنی ہے لہذا کلمہ یعنی فعل نہیں ہو سکتا لہذا نہ قسم من المفرد وهذا مرکب)۔

اسم: وہ مفرد ہے کہ جو معنی مستقل رکھتا ہو، لیکن زمانے کے ساتھ اس کا تعلق نہ ہو۔ منطق میں جو اسم ہے وہ نحو میں بھی اسم ہے، لیکن یہ لازم نہیں ہے کہ نحو میں جو اسم ہے وہ منطق میں بھی اسم ہو، مثلاً ”اسمائے افعال“ نحو میں اقسام اسم میں سے ہیں لیکن منطق میں کلمے ہیں فیہما عموم وخصوص مطلق ایضاً۔

حرف: وہ مفرد ہے جو معنی مستقل نہ رکھتا ہو جیسے ”من والی“۔ نحو میں جو حروف ہیں وہ منطق میں ضرور اُداات ہیں اور یہ ضروری نہیں ہے کہ منطق میں جو اُداات ہوں وہ نحو میں حروف ہوں، مثلاً افعال ناقصہ جیسے ”کان“ وغیرہ نحو میں افعال ہیں منطق میں یہ اُداات نہیں۔ اس سے معلوم ہوا کہ مناطقہ کے اُداات اعم مطلق ہیں اور نحویوں کے حروف خاص مطلق ہیں۔ ان اختلافات کی بنیادی وجہ یہ ہے کہ مناطقہ کا قصد بالذات معانی سے ہے اور نحاۃ کی نظر بالذات الفاظ کی جانب ہے۔

ہیئت کی وجہ سے زمانے پر دلالت کرنے کے معنی اور ہیئت کا مطلب مفرد اپنی ہیئت کی وجہ سے اُزمنہ ثلاثہ میں کسی ایک پر جو دلالت کرتا ہے اس کا معنی یہ

ہے کہ جب اس کی ہیئت پائی جائے تو تین زمانوں میں سے کوئی سمجھا جائے بلکہ اپنی ہیئت کی وجہ سے زمانے پر اس لئے دلالت کرتا ہے کہ ہیئت بدل جانے سے زمانہ بدل جاتا ہے اگرچہ معنی نہ بدلے، جیسے ”ضرب یضرب“ اور جب ہیئت نہیں بدلتی تو زمانہ نہیں بدلتا جیسے ”ضرب طلب“۔ ہیئت سے مراد وہ ہیئت ہے جو لفظ موضوع متصرف فیہ میں پائی جائے (جس کی وضاحت بیان ہوئی ہے) لہذا ”جسوق حجر“ کو مفر نہیں کہہ سکتے ہیں کیونکہ اگرچہ ان میں ہیئت ”ضرب“ کی ہے لیکن اول لفظ مہمل ہے، جب کہ دوسرا اگرچہ موضوع ہے لیکن متصرف فیہ نہیں بلکہ جامد ہے، پھر ہیئت کی قید سے وہ لفظ بھی نکل گیا جو اپنے مادے کی وجہ سے زمانے پر دلالت کرتا ہے، اپنی ہیئت کی وجہ سے زمانے پر دلالت نہیں کرتا جیسے أمس یوم، غداً تینوں میں دلالت مادہ کی وجہ سے ہے ورنہ جو کلمہ بھی اس ہیئت پر ہوتا تو اس میں زمانہ پایا جانا چاہئے حالانکہ ایسا نہیں ہے۔

فائدہ: (احمد، یفعل) جب دونوں اسم علم ہوں تو یہ جامد ہوں گے تو پھر اگرچہ دونوں میں مضارع کی ہیئت پائی جاتی ہے اور وہ بھی مادہ موضوع متصرف میں، لیکن یہ دونوں زمانے پر دلالت نہیں کرتے، کیونکہ جب یہ دونوں لفظ کسی کا علم ہو گئے تو جامد ہو گئے تو، لہذا در صورت علم ہونے کے جامد ہو کر ان کی ہیئت زمانہ پر دلالت نہیں کرتی، ہاں جب یہ دونوں کسی کا علم نہ ہو تو اس وقت زمانہ مستقل پر دلالت کرتے ہیں پھر ہیئت سے مراد وہ ہیئت ہے جو کہ حسب وضع اول ہو، وضع اول کی قید سے یہ فائدہ ہوا کہ اسمائے افعال حکم سے خارج ہو جائیں گے، کیونکہ یہ زمانے پر وضع اول کے اعتبار سے دلالت نہیں کرتے، اگرچہ استعمال میں ان میں زمانہ پایا جاتا ہے نیز افعال مقاربہ جو کلمہ کی تعریف سے خارج ہوئے تھے وہ بھی خارج نہیں ہوں گے، کیونکہ وضع اول کے اعتبار سے وہ زمانے پر دلالت نہیں کرتے اگرچہ استعمال میں ان سے زمانہ جاتا رہا۔

وایضاً ان اتحد معناه فمع تشخصه وضعاً علم
وبدونہ متواط ان تساوت أفرادہ ومشک ان
تفاوتت باولیہ واولویۃ۔ وإن کثر فان وضع لكل
فمشتک والا فان اشتہر فی الثانی فمنقول ینسب
الی الناقل والا فحقیقۃ ومجاز

اور پھر مفرد کے معنی اگر ایک ہوں تو اگر باعتبار وضع جزئی حقیقی ہو تو علم ہے۔ اور اگر باعتبار وضع جزئی حقیقی نہ ہو، تو اگر اسکے افراد برابر ہوں۔ تو متواظی ہے اور اگر اس کے افراد میں اولیت یا اولویت کے ساتھ تفاوت ہو۔ تو مشکلک ہے اور اگر مفرد کے معنی زیادہ ہوں پس اگر وہ ہر ایک معنی کے لئے موضوع ہو تو مشترک ہے اور اگر ہر ایک معنی کیلئے موضوع نہ ہو پس اگر معنی ثانی میں مشہور ہو گیا ہو تو منقول ہے جس کی نسبت ناقل کی طرف کی جاتی ہے اور اگر معنی ثانی میں مشہور نہ ہو گیا ہو تو حقیقت و مجاز ہے۔

وحدت معنی اور تعدد معنی کے اعتبار سے مفرد کی تقسیم کا خلاصہ
 وحدت اور تعدد معنی کے اعتبار سے مفرد سات قسم پر ہے:

- (۱)۔۔۔ علم
- (۲)۔۔۔ متواظی
- (۳)۔۔۔ مشکلک
- (۴)۔۔۔ مشترک
- (۵)۔۔۔ منقول
- (۶)۔۔۔ حقیقت
- (۷)۔۔۔ مجاز

نوٹ: وجہ حصر سے قبل اولیت اولویت اشدیت و ازیدیت کی پہچان ضروری ہے۔
 اولیت: اگر کئی کا ایک فرد میں ثابت ہونا دوسرے فرد میں ثابت ہونے کیلئے علت ہو تو اسے ”اولیت“ کہتے ہیں مثلاً ”وجود“ ایک کلی ہے کہ یہ باپ بیٹے دونوں پر صادق ہے، لیکن باپ پر صادق ہونا علت ہے بیٹے پر صادق ہونے کیلئے، اس لئے کہ باپ کا وجود بیٹے کیلئے علت ہے اسی طرح وجود کا ثبوت واجب تعالیٰ اور ممکن دونوں کے لئے ہے، مگر واجب کیلئے ثابت ہونا علت ہے، ممکن میں ثابت ہونے کے لئے۔

اولویت: اگر کئی کا ثبوت بعض افراد کیلئے بالذات ہو، اور بعض کے لئے ”بالتبع اور بالواسطہ“ تو اسے ”اولویت“ کہتے ہیں، جیسے ”روشنی“ کہ اس کا ثبوت آفتاب کے لئے بالذات ہے اور زمین کیلئے بالتبع۔

اشدیت: اگر کئی کا ثبوت کیفیت کے اعتبار سے بعض افراد میں کم اور بعض میں زیادہ ہو تو اسے ”اشدیت“ کہتے ہیں، جیسے ”سفیدی“ کہ یہ ہاتھی کے دانتوں میں کم ہوتی ہے

اور برف میں زیادہ۔

ازیدیت: اگر کُل کا ثبوت کمیت یعنی مقدار کے اعتبار سے بعض میں زیادہ اور بعض میں کم ہو تو اسے ”ازیدیت“ کہتے ہیں جیسے ایک کلو گرام اور دو کلو گرام یا ایک میٹر کچڑا اور دو میٹر کچڑا۔

اب وجہ حصر یہ ہے کہ مفرد متحد المعنی ہوگا یا متکثر المعنی ہوگا۔ اگر متحد المعنی ہو تو اس کا معنی متعین و مشخص ہوگا یا نہیں، اگر اس کا معنی متعین و مشخص ہو تو اسے ”علم و جزئی حقیقی“ کہتے ہیں جیسے سلیم، سلمان وغیرہ، اگر اس کا معنی واحد ہو متعین و مشخص نہ ہو بلکہ وہ بہت سے افراد پر صادق آتا ہو تو پھر دیکھا جائے گا کہ سب افراد پر یکساں طور پر صادق آتا ہے (اولیت، اولویت، اشدیت و ازیدیت کے تفاوت کے بغیر) تو اسے متواظی کہتے ہیں، جیسے انسان کہ اس کا معنی ایک ہے، لیکن یہ بہت سے افراد پر بغیر کسی فرق کے یکساں طور پر صادق آتا ہے پھر متواظی تو اظاً سے مشتق ہے اور ”تواظاً“ کے معنی موافقت اور برابری کے ہیں اور جب وہ معنی اپنے تمام افراد پر یکساں طور پر بغیر کسی فرق کے صادق آیا تو گویا اس معنی عام کے صادق آنے میں تمام افراد مساوی اور باہم موافق ہو گئے۔ اور اگر سب افراد پر یکساں طور پر صادق نہ آتا ہو بلکہ اولیت، اولویت، اشدیت و ازیدیت کے تفاوت سے صادق آتا ہو، تو اسے ”مشکل“ کہتے ہیں، جیسے وجود کہ اس کا معنی واحد ہے مگر معین نہیں اس لئے کہ ”وجود“ ممکنات اور اسی طرح ”اللہ“ پر بھی صادق آتا ہے لیکن ممکنات کے اندر غیر اولیت و غیر اولویت کے ساتھ جب کہ ”اللہ“ میں اولیت و اولویت کے ساتھ موجود ہے۔ ”مشکل“ کے معنی ہے شک میں ڈالنے والا اور یہ قسم بھی دیکھنے والوں کو ظاہر اشک میں ڈالتی ہے متواظی و مشترک ہونے کے سلسلے میں، کیونکہ اس کے افراد اصل معنی میں شریک ہوتے ہیں تو اس کی طرف دیکھنے والا اگر اسی شرکت کی جہت سے دیکھے تو اسے یہ خیال ہوتا ہے کہ یہ متواظی ہے اس لئے کہ اس کے افراد اصل معنی میں شریک ہونے کے اعتبار سے موافق اور مساوی ہیں اور اگر اختلاف کی جہت کو دیکھتا ہے تو اسے یہ وہم ہوتا ہے کہ اس لفظ کے مختلف معانی ہیں لہذا یہ مشترک ہے۔ اور اگر لفظ مفرد متکثر المعنی ہو تو اس کی چار قسمیں ہیں:

(۱)۔۔۔ مشترک (۲)۔۔۔ منقول

(۳)۔۔۔ حقیقت (۴)۔۔۔ مجاز

وجہ حصر یہ ہے کہ متکثر المعنی لفظ کی وضع یا تو ہر معنی کیلئے ابتداء الگ الگ ہوگی یا نہیں بلکہ اولاً تو کسی ایک معنی کیلئے وضع ہوئی تھی لیکن مناسبت کی وجہ سے دوسرے معنی میں مستعمل ہونے لگا، اول کو مشترک کہتے ہیں، جیسے لفظ ”عین“ سونے، آنکھ، اور گھٹنے میں مشترک ہے اور ثانی کی دو صورتیں ہیں یا تو وہ لفظ دوسرے معنی میں مشہور ہو جائے اور پہلے معنی کو بالکل ترک کر دیا جائے یا پھر ایسا نہ ہو بلکہ کبھی پہلے معنی میں استعمال ہوتا ہے اور کبھی دوسرے میں، پہلی صورت کو منقول کہتے ہیں۔ منقول کی پھر تین قسمیں ہیں:

(۱) منقول عرفی جیسے لفظ ”دآبہ“ (۲) منقول شرعی جیسے لفظ ”الصلوٰۃ“ (۳) منقول اصطلاحی جیسے لفظ ”اسم“

اور دوسری صورت کو پہلے معنی میں استعمال ہونے کے اعتبار سے حقیقت کہتے ہیں اور دوسرے معنی میں استعمال ہونے کے اعتبار سے ”مجاز“ کہتے ہیں، جیسے لفظ ”اسد“ کا استعمال ”حیوان مفترس“ کیلئے حقیقت اور ”شخص بہادر“ کے لئے ”مجاز“ ہے۔

قوله ایضاً مفعول مطلق الخ:

سبق کا خلاصہ تو ذکر ہوا، مگر شارح کی کچھ باتیں وضاحت طلب ہیں، چنانچہ ”ایضاً“ کے بارے میں شارح کہتا ہے کہ یہ لفظ فعل محذوف کا مفعول مطلق ہے یعنی دراصل ”اض ایضاً“ تھا۔ یہاں فعل کا حذف سماع پر مبنی ہے اور ”ایضاً“ کے معنی ”پہلے کی طرف رجوع“ کے ہیں، لہذا اس میں اشارہ ہے کہ یہ دوسری تقسیم، تقسیم مطلق مفرد کی ہے نہ صرف اسم کی، لیکن شارح فرماتے ہیں۔ ”وفیہ بحث“، یعنی اس تقسیم کو مفرد کی تقسیم قرار دینے میں بحث ہے، پہلی بات تو یہ سمجھ کہ اس تقسیم ثانی میں ”علم“ جزئی ہے جبکہ متواطی اور مشکل کلی ہیں دوسری بات یہ ہے کہ فعل اور حرف میں سے ہر ایک نہ کلی ہوتے ہیں نہ جزئی جبکہ اسم ان دونوں کے ساتھ متصف ہو سکتا ہے۔ اب بحث کا خلاصہ یہ ہے کہ اگر یہاں پہلی تقسیم کی طرح مطلق مفرد (جو کہ اسم کلمہ اور اداۃ، تینوں کو مشتمل ہو) کو مقسم بنایا جائے گا تو مفرد کی اقسام ثلاثہ کا، علم، متواطی اور مشکل ہونا لازم آئے گا، یعنی اگر فعل کے معنی واحد ہو اور مشخص ہو تو اس کو علم

کہنا چاہیے اور اگر فعل کے معنی نقلی ہو تو تمام افراد پر برابر صادق آنے کی صورت میں متواظی اور برابر صادق نہ آنے کی صورت میں مشکل کہنا چاہیے۔ یہی حال حرف کا ہے (اور یہی حال اسم کا ہے مگر وہ تو اشکال سے خارج ہے کیونکہ اسکی تقسیم ان اقسام کی طرف درست ہے) حالانکہ جیسے پہلے معلوم ہوا کہ فعل اور حرف جزئی نہیں ہوتے تو علم کیسے ہوں گے اور کھلی نہیں ہوتے تو متواظی اور مشکل کیسے ہوں گے۔ کیونکہ جو کسی صفت کے ساتھ موصوف ہوتا ہے وہ اس کا محکوم علیہ ہوتا ہے لہذا ”ایضاً“ لا کر تقسیم ثانی مطلق مفرد کی مناسب نہیں ہے شارح نے ”تأمل“ سے جواب کی طرف اشارہ کیا ہے کہ یہاں تقسیم بھی مطلق مفرد کی ہی ہے، لیکن مطلق مفرد کا متحد المعنی (علم، متواظی، مشکل) کی طرف منقسم ہونا اس حیثیت سے ہے کہ وہ مفرد صرف اسم کے ضمن میں متحقق ہو، اس حیثیت سے نہیں کہ کلمہ واداعہ کے ضمن میں اس کا تحقق ہو لہذا کلمہ واداعہ کا علم، متواظی و مشکل ہونا لازم نہیں آیا اور مفرد کی تقسیم علم، متواظی اور مشکل کی طرف باعتبار اسم کے ہے۔

مصنف کی عبارت ”ان اتحد معناه“ میں ”اتحاد“ باب ”افتعال“ سے ہے اور ”اتحاد“ کے اس معنی کے لئے ضروری ہے کہ ”علم“ کے معنی میں تعدو پایا جائے، حالانکہ ”علم“ کا معنی تو ایک ہی رہتا ہے اس کا جواب یہ ہے کہ ”اتحد“ سے مراد ”وحد“ ہے یعنی معنی کا وحدت کے ساتھ موصوف ہونا ہے، دو چیزوں کے درمیان اتحاد مراؤ نہیں، اس لئے کہ ”علم“ میں تعدو نہیں ہوتا، بلکہ وہ مشخص ہوتا ہے اس سے اشکال ختم ہوا۔

قوله وضعاً الخ:

یہاں دو باتیں ہیں (۱) ”وضعاً“ کی قید کا فائدہ (۲) ایک اشکال کا جواب

سب سے پہلے یہاں وضع کی قسمیں ذکر کی جاتی ہیں۔ چنانچہ وضع کی چار قسمیں ہیں:

(۱) وضع خاص و موضوع لہ خاص جس میں موضوع اور موضوع لہ کا لحاظ خصوصیت کے ساتھ کیا جاتا ہے جیسے ”زید“ کی وضع اس کی ذات کے لئے اس میں موضوع (زید) اور موضوع لہ (زید کی ذات) دونوں متعین ہیں۔

(۲) وضع عام اور موضوع لہ عام یہ ہے کہ، اگر لفظ موضوع لہ اور معنی موضوع لہ دونوں

میں عموم ہو، یعنی موضوع ہیئت کلیہ ہو اور موضوع لہ معنی کلی ہو، مثلاً اہل ٹھوکا قول ہے ”کسل فاعل لمن قام بہ الفعل“ ہر ”فاعل“ کا وزن اس ذات پر دلالت کرنے کیلئے وضع ہوا ہے جس کے ساتھ فعل قائم ہو، یہاں موضوع ”فاعل“ کا فاعلین، اور لام کلمہ نہیں ہے، بلکہ جو نسا بھی مادہ اس وزن پر آئے خواہ وہ ”ضارب“ ہو خواہ ”سامع“ اور ”ذات من قام بہ الفعل“ بھی غیر متعین ہے گویا دونوں جانب تعین نہیں۔

(۳) وضع عام موضوع لہ حاصل وہ یہ ہے کہ وضع کرتے وقت واضع نے لفظ موضوع کو عام رکھ کر اس سے معنی کلی کا تصور کیا ہو، لیکن اس معنی کلی کو موضوع نہ بنایا ہو بلکہ، اس معنی کلی کے توسط سے اسکے افراد مخصوصہ کو موضوع لہ بنایا ہو گویا معنی کلی جزئیات کے لئے آلہ بنایا گیا ہو، کیونکہ تمام جزئیات کا آدمی کے سامنے حاضر ہونا تو محال ہے۔

(۴) وضع خاص موضوع لہ عام، اس کا خارج میں کوئی وجود نہیں یوں ہی احتمالی صورت ہے۔ اصل مسئلہ: اب اس تمہید کے بعد آپ یہ سمجھے کہ ضما، اسماء اشارات، موصولات اور تمام اقسام معرفہ (علم کو چھوڑ کر) کے بارے میں اختلاف ہے کہ یہ سب وضع کی قسم ثانی سے شمار ہیں یا قسم ثالث سے۔ متاخرین اور صاحب سلم محبت اللہ بہاری نے فرمایا کہ یہ قسم ثالث میں داخل ہیں، یعنی ضما، اسماء اشارہ اور موصولات میں وضع اگرچہ عام ہے اور اس میں تشخص نہیں لیکن موضوع لہ ان سب کا خاص ہے پس موضوع لہ میں تشخص ہونے کی وجہ سے ان حضرات کے نزدیک یہ سب علم میں داخل ہیں۔ لہذا ان کے نزدیک ”علم“ کی تعریف میں ”وضعا“ قید لگانے کی ضرورت بھی نہیں۔

مفتد میں اور مصنف (تفتازانی) کہتے ہیں کہ اسماء اشارات، ضما اور موصولات میں جس طرح وضع عام ہے اس طرح موضوع لہ بھی عام ہے یعنی امر کلی، البتہ استعمال ان کا جزئیات میں ہوتا ہے لہذا یہ مجاز متروک الحقیقہ کے قبیل سے ہوئے مثلاً ”هذا“ کی وضع ”کل مفرد مذکر“ ہے یعنی ہر مفرد مذکر اس کا مشار الیہ ہو سکتا ہے، لیکن جب استعمال ہوگا تو اس کا مشار الیہ کوئی خاص فرد ہوگا ضما وغیرہ کا بھی یہی حال ہے۔ اب سمجھیں کہ مصنف نے علم کی تعریف میں وضعا کی قید کیوں لگائی؟ یہ قید اسماء اشارات وغیرہ کے اخراج کیلئے ہے ”وہہنا کلام آخر“ سے ایک شکل ہے

اشکال سے پہلے یہ سمجھیں کہ معنی کی دو قسمیں ہیں (۱) معنی حقیقی موضوع لہ (۲) معنی مستعمل فیہ یعنی مطلقاً لفظ کا کسی بھی معنی میں مستعمل ہونا، چاہے حقیقت میں استعمال ہو یا مجاز میں شارح کے قول ”سواء وضع اللفظ له تحقیقاً أو تلوایلاً“ کا یہی مطلب ہے۔

اب یہاں پر اشکال کا خلاصہ یہ ہے کہ ”ان اتحد معناه“ میں اور ”ان کثر“ میں ”کثر“ میں ضمیر ”هو“ معنی کی طرف عائد ہے ”ای ان کثر معناه“ معنی سے کونسا معنی مراد ہے؟ آیا معنی موضوع لہ حقیقی یا مطلقاً ما أستعمل فیہ اللفظ ”دونوں میں جو بھی مراد ہو، اس میں خرابی ہے۔ اگر موضوع لہ حقیقی ہو، تو مطلب یہ ہوگا کہ ”ان اتحد معناه“ اگر اس مفرد کے لفظ کا معنی حقیقی ایک ہو، آگے فرمایا ”وإن کثر معناه“ اگر اس مفرد کے لفظ کا معنی موضوع لہ، کثیر ہو تو ”ان کثر“ کے تحت واقع حقیقہ و مجاز اقسام متکثر المعنی سے نکل کر اقسام متحد المعنی میں داخل ہو جائیں گے (حالانکہ حقیقت و مجاز تو متکثر المعنی میں داخل ہیں) کیونکہ حقیقت و مجاز میں، لفظ کا معنی موضوع لہ، حقیقی ایک ہے۔ وجہ یہ ہے کہ حقیقت اور مجاز کو جو متکثر المعنی کہا جاتا ہے وہ اس لئے کہ لفظ میں دو معنی ہوتے ہیں حقیقی اور مجازی تو حقیقت اور مجاز میں تکثیر ہے تو سہی، لیکن ”معناه“ سے اگر لفظ کا معنی موضوع لہ حقیقی معنی مراد لیا جائے، تو اب اس کو متکثر المعنی نہیں کہہ سکتے کیونکہ حقیقت اور مجاز میں معنی موضوع لہ واحد ہوتا ہے جو کہ معنی حقیقی ہی ہے۔ (کیونکہ مجازی معنی موضوع لہ اور حقیقی نہیں ہوتا ہے) اور اگر معنی مستعمل فیہ مراد ہو (یعنی کل ماکان معنی عند المستعمل اعم من ان یکون المعنی الموضوع له او کان معنی بتصرف المستعمل و تلوایله) اور کہا جائے کہ ”اگر لفظ مفرد کا معنی مستعمل فیہ ایک ہو اور اگر کثیر ہو“ تو مصنف کے نزدیک اسمائے اشارات متحد المعنی سے خارج ہو کر متکثر المعنی میں داخل ہو جائیں گے۔ اس لئے کہ اسماء اشارات میں مصنف اور متقدمین کے ہاں معنی مستعمل فیہ متحد بلکہ متکثر ہے، کیونکہ استعمال کرنے والا اس کو مختلف امور میں استعمال کرتا ہے اگرچہ معنی موضوع لہ امر کلی واحد ہے۔

حاصل یہ کہ جب مصنف نے ”ان اتحد معناه“ کہا اور ”معناه“ سے معنی مستعمل فیہ مراد لیا

(یعنی مفرد کا معنی مستعمل فیہ ایک ہو) تو اس سے اسماء اشارات نکل کر متکثر المعنی میں داخل ہو جائیں گے، کیونکہ ان کا معنی ایک تو نہیں، لہذا علم کی تعریف سے ان کو نکالنے کے لئے دوبارہ ”وضعا“ قید لگانے کی کوئی ضرورت نہ رہی؟ کیونکہ اس سے پہلے خارج ہوئے و اخراج المخرج باطل اس اعتراض کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ دراصل یہاں صنعة استعمال ہے صنعت استعمال کا معنی یہ ہے کہ ایک لفظ کے دو معنی ہوں جب یہ لفظ صراحة ذکر ہو تو اس سے ایک معنی لیا جائے اور جب یہ لفظ دوبارہ ضمیر کی صورت میں ذکر ہو تو اس سے دوسرا معنی لیا جائے۔ یہاں ایسا ہی کیا گیا ہے۔ ”ان اتحد معناه“ میں معنی سے مراد موضوع لہ بطور حقیقت ہے (یعنی ”ان اتحد معناه“ اگر مفرد کا معنی حقیقی ایک ہو) اور جب معنی کا متحد ہونا باعتبار معنی موضوع لہ کے ہوا تو اسماء اشارات و مضمرات وغیرہ متحد المعنی سے خارج نہ ہوئے، کیونکہ ان کے معنی موضوع لہ امر کلی واحد ہیں (ان کا مشخص ہونا اس وقت ہوگا جب کہ وہ جزئیات میں استعمال کئے جائیں لیکن مشخص ہونا بھی وضع کے اعتبار سے نہ ہوگا، بلکہ استعمال کے اعتبار سے ہوگا۔ مثلاً ”هذا“ اسم اشارہ یہ ”مفرد مذکر“ کی طرف اشارہ کرنے کیلئے وضع کیا گیا ہے اور یہ امر کلی ہے، لیکن استعمال کے وقت ”هذا“ سے متعین شی کی طرف اشارہ ہوگا) لہذا ”علم“ جو مشخص وضعاً ہے، کی تعریف سے ان کے اخراج کے لئے ”وضعا“ کی قید لگائی۔ اور ”کثر“ کی ضمیر کے مرجع میں معنی سے مراد معنی مستعمل فیہ ہے چنانچہ حقیقت و مجاز متحد المعنی سے نکل کر متکثر المعنی میں ہی داخل ہوں گے، کیونکہ حقیقت اور مجاز میں معنی مستعمل فیہ کثیر ہو سکتے ہیں حاصل یہ کہ ”معناه“ سے مراد معنی موضوع لہ ہے اور آپ کا اعتراض اس وقت ہوگا کہ ہم ”معناه“ سے معنی مستعمل فیہ مراد لیں ایسے ہی ”کثر“ کی ضمیر سے معنی مستعمل فیہ مراد ہے اور آپ کا اعتراض اس وقت ہوگا، جب ہم اس سے معنی موضوع لہ مراد لیں۔ ”فارتفع الإشکال“۔

نوٹ: شارح کے کلام ”و غرضه بقوله ان تفاوت باولية او اولوية مثلاً“ میں ”غرضه“ مبتداء اور آگے ”ان تفاوت الخ“ خبر ہے۔ عبارت کا ترجمہ و حاصل یہ ہوا کہ مصنف کی غرض اپنے قول ”ان تفاوت باولية او اولوية“ بطور مثال ہے، یعنی اس

اولیت و اولویت دونوں کو ذکر کرنے سے تشکیک کو ان میں منحصر کرنا نہیں، بلکہ تشکیک کی ایک مثال ذکر کرنا مقصود ہے لہذا زیادت، نقصان، شدت و ضعف بھی تشکیک کی قسمیں ہیں، اور اس طرح تشکیک چار صورتوں پر منقسم ہے۔ کما مر۔

شارح نے منقول کی تعریف میں کہا ہے ”وترك استعماله“ کہ یہ ضروری ہے کہ پہلے معنی میں اس کا استعمال ترک کر دیا ہو، حالانکہ اللہ تعالیٰ کے قول ”وما من دآبۃ فی الارض“ میں ”دآبۃ“ سے مراد ”ما یذب علی الارض“ ہے چو پایہ یا خاص گھوڑا ہی مراد نہیں ہے لہذا معنی اول میں استعمال کیسے ترک ہو سکتا ہے۔۔۔؟

جواب اس کا یہ ہے کہ اگر کوئی قرینہ پہلے معنی کا مذکور ہے تو اس وقت پہلا معنی بھی مراد لیا جاسکتا ہے اور اس کو منقول کہتے ہیں۔ باقی ترک استعمال سے مراد یہ ہے کہ بلا قرینہ کے استعمال متروک ہو نہ یہ کہ جب قرینہ ذکر کیا جائے تب بھی معنی اول میں استعمال متروک ہو۔ یہی بات شارح کے قول ”یتبادر“ سے معلوم ہوتی ہے۔

حقیقۃ مجاز، منقول کی وجہ تسمیہ

”حقیقۃ“ بروزن ”فعیلۃ“ ہے اور ”حق الشئ“ بمعنی ”ثبت الشئ“ سے ماخوذ ہے اور ”فاعل“ یعنی ”ثابت“ کے معنی میں ہے حقیقت میں لفظ چونکہ جس معنی کے لئے وضع کیا گیا ہے اس میں مستعمل ہے، اس لئے اپنی جگہ پر ثابت رہا اس لئے اس کو حقیقت کہتے ہیں۔

”مجاز“ مصدر میبھی بمعنی ”مجاوز“ ہے لفظ چونکہ اپنے غیر موضوع لہ، میں مستعمل ہو کر موضوع لہ، سے تجاوز کرتا ہے، اس وجہ سے اسے ”مجاز“ کہتے ہیں۔

”منقول“ میں چونکہ لفظ اپنے موضوع لہ سے نقل کیا جاتا ہے اس لئے اسے ”منقول“ کہتے ہیں۔

المفہوم

ان امتنع فرض صدقہ علی کثیرین فجزئی و لا فکلی
اگر عقل اس کے کثیرین پر صادق ہونے کو جائز نہ رکھے تو جزئی ہے ورنہ تو کلی ہے

قولہ المفہوم الخ واضح رہے کہ یہاں الفاظ کی بحث ختم ہوئی جس کو بالا جمل یوں بیان کیا

جاسکتا ہے، لفظ اپنے معنی پر مطابقت دلاتا کرتا ہے یا تضمننا یا التزاماً نیز لفظ مفرد ہوتا ہے یا مرکب پھر مرکب تام ہوتا ہے یا ناقص اور لفظ مفرد اسم ہوتا ہے یا کلمہ یا اداة اور اسم علم ہوتا ہے یا متواطی یا مشکک یا منقول یا حقیقت یا مجاز۔

اب مصنف کے قول ”المفہوم“ سے علم منطق کا مقصودی بیان شروع ہوتا ہے اور مقصود مسائل دو ہیں:

(۱) مسائل تصوریہ (۲) مسائل تصدیقیہ

پہلے مسائل تصوریہ بیان کریں گے، لیکن یہ مسائل تصوریہ کچھ مبادی پر موقوف ہیں، اس لئے پہلے مبادی بیان کریں گے۔

تعریف المفہوم ای ما حصل فی العقل:

مفہوم وہ ہے جس کی شان سے یہ ہو کہ عقل میں حاصل ہو جائے خواہ بالفعل حاصل ہو یا بالقوة یعنی مفہوم کا حصول عقل میں ہو سکتا ہے یہ ضروری نہیں کہ فی الحال حاصل ہو۔

مفہوم، معنی اور مدلول میں فرق

مفہوم، معنی اور مدلول ایک چیز ہیں، کوئی بنیادی فرق ان میں نہیں البتہ فرق اعتباری ہے، یعنی کسی چیز کے حصول فی الذہن کے اعتبار سے ”مفہوم“ کہا جاتا ہے اور اس چیز کے لفظ سے قصد کئے جانے کو ”معنی“ کہا جاتا ہے (معنی کا مطلب ہے جس کا قصد کیا جائے) اور لفظ کی اس پر دلالت کے اعتبار سے ”مدلول“ کہا جاتا ہے۔

مفہوم کی دو قسمیں ہیں: (۱) جزئی (۲) کلی

کلی: ایک ایسا مفہوم ہے کہ عقل اس کے صادق آنے کو ایک سے زائد پر جائز رکھے جیسے ”انسان“۔

جزئی: وہ مفہوم ہے کہ عقل اس کے صادق ہونے کو ایک ذات سے زائد پر جائز نہ رکھے جیسے سلمان اور کامران کا مفہوم۔ اب یہاں کلی و جزئی کی تعریف میں ”فرض“ کا لفظ آیا ہے اس کے دو معنی ہیں ”الفرض ہلہنا“ سے اس کا بیان ہے۔

(۱) فرض بمعنی ”تجویز العقل“ جس کا ترجمہ ہوگا کہ یہ فلاں کام ہو سکتا

ہے، یعنی کہ عقل کسی چیز کو فرض کرے اور اسے جائز بھی قرار دے جیسے عقل یہ فرض کرے کہ افراد انسان کثیر ہیں تو چونکہ یہ جائز ہے تو اسے فرض بمعنی ”تجویز عقل“ کہتے ہیں۔

(۲) فرض بمعنی ”تقدیر“ (جس کا معنی ”اگر“ ہے) یعنی عقل کسی چیز کو فرض کرے

اور مان لے، لیکن جائز قرار نہ دے جیسے عقل یہ فرض کرے کہ دن میں سورج نہیں ہوتا تو چونکہ یہ عقلاً جائز نہیں بلکہ محال ہے اور عقل نے اسے محال فرض کیا یہی فرض بمعنی ”تقدیر“ ہے تو فرض بمعنی تقدیر کی صورت میں ”فرض المحال جائز“ محال چیز کا فرض کرنا بھی جائز ہے جیسے ہم فرض کریں کہ ”السماء تحتنا والارض فوقنا“۔

مصنف کی تعریف میں ”فرض“ بمعنی ”تجویز عقل“ ہے (جس کو عقل جائز سمجھے) یعنی

فرض کے تقدیر والے معنی مراد نہیں، بلکہ تجویز والے معنی مراد ہیں، کیونکہ اگر تقدیر والے معنی مراد ہوں تو پھر چند افراد پر جزئی کے صادق آنے کو مان لینا محال نہیں اس لئے کہ ”فرض المحال ایس بمحال“ جیسے مفہوم ”زید“ جزئی حقیقی ہونے کے باوجود متعدد افراد پر صادق آنے کو فرض کرنا اور مان لینا جائز ہوگا، لیکن اس صورت میں کوئی جزئی نہیں سب کلی ہو جائیں گے۔

کلی و جزئی کی وجہ تسمیہ

کلی کو کلی اس لئے کہتے ہیں کہ یہ اکثر جزئی کا جزء ہوتا ہے جیسے ”انسان“ ”زید“ کا حیوان ”انسان“ کا اور جسم حیوان کا جزء ہے پس وہ جز کلی ہوگا کیونکہ وہ ”کل“ کی طرف منسوب ہے جو اور ”کل“ کی طرف منسوب ہے وہ ”کلی“ ہوتا ہے۔ ایسے ہی کسی شئی کا جزئی ہونا کلی کے اعتبار سے ہے کیونکہ وہ ”جزء“ کی طرف منسوب ہے اور جو چیز ”جزء“ کی طرف منسوب ہوگی وہ ”جزئی“ ہوگی۔

امتنعت افرادہ، او امكنت ولم توجد أو

وجد الواحد فقط مع امکان الغير

أو امتناعه أو الكثير مع التناهي أو عدمه

اس کے افراد متمنع ہوں یا ممکن اور موجود نہ ہوں یا فقط ایک فرد موجود ہو

دوسرا فرد ممکن ہو یا متمنع یا زیادہ افراد پائے جائیں متناہی ہوں یا غیر متناہی

قوله امتنع الخ کلی جن ذاتوں پر صادق آتا ہے اس کو کلی کے افراد و جزئیات و مصداقات کہتے ہیں اب یہاں شارح کی پوری عبارت کا خلاصہ یہ ہے کہ افراد کے وجود و عدم کے اعتبار سے کلی کی چھ قسمیں ہیں، کلی کے افراد کا خارج میں پایا جانا ممکن ہوگا (۱) اگر ممکن ہے تو یہ قسم اول ہے جیسے ”شریک باری تعالیٰ“ کہ یہ مفہوم ہونے کی وجہ سے کلی ہے، لیکن اس کا کوئی فرد خارج میں موجود نہیں ”لوجود الدلائل العقلية والنقلية على شناعة الشرك“۔ ایسے ہی کلیات فرضیہ ہیں جیسے (لا شئی، لا موجود، لا ممکن) کہ ان افراد کا خارج میں وجود ممکن و محال ہے کیونکہ جو چیز خارج میں ہے وہ ”شئی“ ہے ”ممکن“ ہے اور ”موجود“ ہے لہذا اگر ”لا شئی، لا موجود، لا ممکن“ کے افراد خارج میں پائیں جائیں گے، تو اجتماع نقیضین لازم آئے گا ”وذلك باطل“ اور اگر کلی کے افراد کا خارج میں پایا جانا ممکن ہے تو دو حال سے خالی نہیں یا تو کوئی فرد موجود نہیں یا کوئی فرد موجود ہے۔

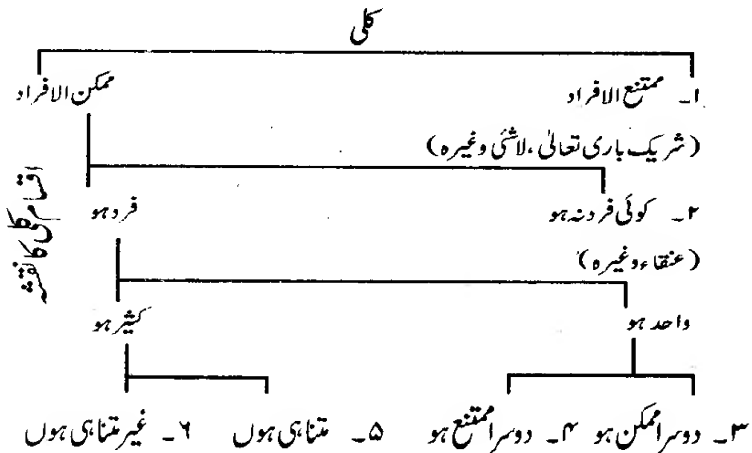
(۲) اگر کوئی فرد موجود نہیں تو یہ قسم ثانی ہے جیسے ”عقلاء“ (یہ ایک پرندہ ہے، ”عقلاء“ اسے اس لئے کہتے ہیں کہ اس کی گردن میں طوق کی مانند سفیدی ہوتی ہے۔ کسی زمانے میں لوگوں کے بچوں کو پہاڑ پر لے جاکر کھالیتا تھا، اس زمانے کے پیغمبر یا ولی نے بددعا کی، چنانچہ خدا نے اس پرندے کی نسل کو ختم فرمادیا) کہ اس کے افراد کا وجود ممکن ہے، لیکن اب دنیا کے کسی گوشے میں اس کا وجود نہیں۔ مثال ثانی یا قوت کا پہاڑ کہ ممکن ہونے کے باوجود اس کا کوئی فرد نہیں۔

اور اگر کوئی فرد موجود ہے تو پھر دو حال سے خالی نہیں یا تو ایک فرد موجود ہے یا بہت سارے افراد موجود ہیں اگر ایک فرد موجود ہے تو پھر دو حال سے خالی نہیں یا تو دوسرے فرد کا پایا جانا ممکن ہے یا ممکن نہیں۔ (۳) اگر ممکن ہے تو یہ قسم ثالث ہے جیسے ”سورج“ کہ جس کا صرف ایک فرد خارج میں موجود ہے، لیکن دوسرے فرد کا پایا جانا ممکن ہے، ہو سکتا ہے کہ دو سورج ہو جائیں یا جیسے ”کوہ نمک“ (اس کا صرف ایک فرد ہندوستان میں پایا جاتا ہے) کہ جس کے زیادہ افراد کا جمع ہونا ممکن ہے۔

(۴) اگر ایک فرد موجود ہے لیکن دوسرے فرد کا پایا جانا ممکن ہے تو یہ قسم رابع ہے جیسے ”واجب تعالیٰ“ کہ مفہوم ”واجب“ کلی ہے ”ای کل ملو جب وجودہ“، لیکن خارج میں اس کا ایک فرد (اللہ کی ذات) موجود ہے، اور دوسرے فرد کا پایا جانا ممکن ہے۔ اگر بہت سارے افراد

موجود ہیں تو وہ حال سے خالی نہیں، تو افراد متناہی ہیں (یعنی شمار ہو سکتے ہیں) یا متناہی نہیں۔
 (۵) اگر یہ متناہی ہیں تو یہ قسم عامس ہے جیسے ”کواکب سبع سیارہ“ (سورج، چاند، مریخ، زہرہ، عطارد، مشتری، زحل) ہیں کہ یہ کثیر افراد ہیں مگر متناہی ہیں۔
 (۶) اگر متناہی نہیں تو یہ قسم سادس ہے جیسے انسان، غنم، بقر وغیرہ کے افراد، کہ یہ کثیر اور غیر متناہی ہیں اور شارح نے غیر متناہی کی مثال دی ہے جیسے معلومات باری تعالیٰ ”عند اهل السنة او الجماعة“ اور جیسے نفوس ناطقہ عند الحکماء اس لئے کہ وہ عالم کو قدیم سمجھتے ہیں۔
 فائدہ:

لا شك في ان النفس الناطقة اى الانسان مجرد اعن الجسم شئى
 مغاير للجسم وانما هى حالة فى الجسم حلولا دقيقا يوهم الجاهل اتحاد
 هما او تركبهما وال حال انه لا هذا ولا ذلك بل هما مصاحبان كمصاحبة
 للشوب، وانما اختلفت الفلاسفة فى ان النفوس الناطقة هل لها وجود
 قبل ان تحل الابدان او انها توجد عند وجود المحل اى البدن فذهب
 الحکماء الى الاول يعنى ان لها وجود قبل ان تحل الابدان وهى
 غير محدودة وهذا الذى اشار اليه الشارح وذهب بعض الحکماء من اهل
 الحق الى الثانى وانها محدودة بخلق اول انسان وموت آخر انسان



(الشمس) (واجب تعالیٰ) (کواکب - یارہ) (افراد انسان وغیرہ)

اب یہاں چند باتیں طلب وضاحت ہیں۔

(۱) ممتنع الافراد کی مثال شارح نے ”شریک الباری“ سے دی ہے اس لئے کہ ذہن کے اعتبار سے اس کے متعدد افراد ہو سکتے ہیں اگرچہ بحسب الخارج ممتنع ہیں۔ لیکن یہاں ایک اشکال ہو سکتا ہے کہ اس سے قبل ”فرض“ کے معنی ”تجویز عقل“ کے ذکر کئے ہیں اور اس سے تو یہ لازم آتا ہے کہ عقل کے نزدیک چونکہ شریک باری تعالیٰ جائز نہیں بلکہ ممتنع ہے لہذا اس کے افراد کا تعدد اس کے نزدیک کیونکر جائز ہوگا؟ لہذا یہ ایسا مفہوم ہے کہ جس کے لئے نہ بحسب الخارج افراد ہیں اور نہ ذہن کے اعتبار سے، اس لئے کلی نہ ہوا اس اشکال کا جواب یہ ہے کہ ہم تسلیم نہیں کرتے کہ شریک باری اور اس کے تعدد کا جائز رکھنا عند العقل ممتنع ہے، کیونکہ اگر ایسا ہوتا تو ذوی العقول میں اس طرف کوئی نہ جاتا، حالانکہ اس طرف بہت لوگ گئے ہیں اس لئے معلوم ہوا کہ تجویز عقل سے نظر صحیح کے ساتھ تجویز کرنا مراد نہیں بلکہ نظر اول کے اعتبار سے تجویز کرنا مراد ہے۔

(۲) شارح نے ”امکنت“ کی تفسیر میں ”لم یمتنع“ کا ذکر کیا ہے اس کی کیا وجہ ہے؟ لیکن اس سے قبل امکان عام اور امکان خاص کی تعریف اور ان کی اقسام کی تعریف ضروری ہے۔

(۱) امکان عام کا مطلب ہے ”سلب الضرورة عن الجانب المخالف“ یعنی موجبہ میں اس بات کا حکم ہو کہ سلب جو ایجاب کی جانب مخالف ہے وہ ضروری نہیں اور سالبہ میں اس بات کا حکم ہو کہ ایجاب جو سلب کی جانب مخالف ہے وہ ضروری نہیں لہذا ممکنہ عامہ موجبہ ”کل نار حارہ بالامکان العام“ کا مطلب یہ ہوگا کہ ”حار“ کی جانب مخالف (یعنی حرارت کا سلب) آگ سے ضروری نہیں اس کا ”حار“ ہونا ممکن ہے اور ممکنہ عامہ سالبہ ”لا شئ من النار ببارد بالامکان العام“ کا مطلب یہ ہوگا کہ ”عدم برودت“ جانب مخالف (یعنی آگ کا ٹھنڈا ہونا) ضروری نہیں امکان خاص کا مطلب یہ ہے جس میں ”سلب الضرورة عن الجانبین“ ہو یعنی اس میں نہ تو جانب ایجاب ضروری ہو اور نہ جانب عدم اور سلب، بلکہ دونوں ہی ممکن ہوں موجبہ جیسے ”کل انسان کاتب بالامکان

الخاص “اور سالبہ جیسے” لاشئ من الانسان بکاتب بالا مکان الخاص “ کے معنی یہ ہیں کہ انسان کا نہ تو کاتب ہونا ضروری ہے اور نہ کاتب نہ ہونا ضروری ہے بلکہ دونوں مطلق ہیں (یہاں یہ بھی واضح رہے کہ ممکن عام میں یہ بات بھی ہے کہ اس کی ایک جانب تو ضروری نہ ہو لیکن دوسری جانب عام ہے خواہ وہ ضروری ہو یا نہ ہو۔ یہی وجہ ہے کہ ممکن عام ممکن خاص کو بھی شامل ہے جیسے ابھی واضح ہوگا)

اب امکان عام کی دو قسمیں ہیں:

- (۱) امکان عام مقید بجانب الوجود (جس کا عدم ضروری نہ ہو اور اس کا وجود چاہے ضروری ہو یا نہ)
- (۲) امکان عام مقید بجانب العدم (جس کا وجود ضروری نہ ہو عدم چاہے ضروری ہو یا نہ ہو)۔ ممکن عام مقید بجانب الوجود کے مذکورہ تعریف کی روشنی میں دراصل پھر اسی امکان عام مقید بجانب الوجود کی بھی دو قسمیں بنتی ہیں:

(۱)۔۔۔ واجب (۲)۔۔۔ ممکن خاص

اس کی وجہ یہ ہے کہ جب امکان عام مقید بجانب الوجود میں جانب عدم ضروری نہ ہو تو جانب وجود عام ہوگا خواہ وہ ضروری ہو یا نہ ہو تو اگر جانب وجود ضروری ہو (جانب عدم ضروری نہ ہونے کے ساتھ ساتھ) تو یہ واجب ہوگا اس لئے کہ واجب میں جانب وجود کا ہونا ضروری ہوتا ہے جانب عدم ضروری نہیں ہوتا ہے اور اگر جانب عدم کی طرح جانب وجود بھی ضروری نہ ہو تو یہ ممکن خاص ہوگا کیونکہ ممکن خاص میں ہی تو ”سلب الضرورة عن الجانبین“ (جانب وجود و عدم) ہوتا ہے چنانچہ اب امکان خاص، امکان عام کا فرد بنا، امکان عام مقید بجانب الوجود (جو واجب اور ممکن خاص کو شامل ہے) کا ترجمہ ”لم یمتنع“ کے ساتھ کیا جاتا ہے جیسے شارح نے یہاں یہی ترجمہ کیا ہے، ایسے ہی ممکن عام مقید بجانب العدم کی مذکورہ تعریف کی روشنی میں بھی دو قسمیں بنتی ہیں:

(۱)۔۔۔ ممتنع (۲)۔۔۔ ممکن خاص

اس کی وجہ یہ ہے کہ جب امکان عام مقید بجانب العدم میں جانب وجود ضروری نہ ہو تو جانب عدم عام ہوگا خواہ وہ ضروری ہو یا نہ ہو، تو اگر جانب عدم ضروری ہو (جانب وجود

کے ضروری نہ ہونے کے ساتھ ساتھ) تو یہ ممکن ہے، کیونکہ ممکن میں جانب عدم کا ہونا ضروری ہوتا ہے، جانب وجود ضروری نہیں ہوتا ہے اور اگر جانب وجود کی طرح، جانب عدم بھی ضروری نہ ہو، تو یہ ممکن خاص ہوگا، کیونکہ ”سلب الضرورة عن الجانبین“ تو ممکن خاص ہی میں ہوتا ہے۔ یہاں بھی امکان عام، امکان خاص کو شامل ہو رہا ہے۔ اور امکان عام مقید بجانب عدم (جو ممکن اور ممکن خاص کو شامل ہو رہا ہے۔ اور امکان عام مقید بجانب عدم) جو ممکن اور ممکن خاص کو شامل ہے) کا ترجمہ ”لم یجب“ کے ساتھ کیا جاتا ہے۔

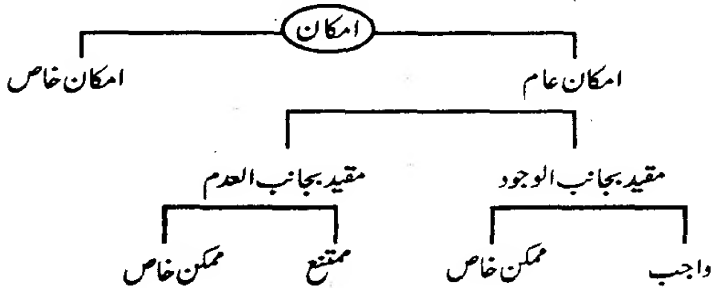
آدم برسر مقصد، اب سمجھو کہ یہاں لفظ ”امكنت“ کا ترجمہ شارح نے ”لم یمتنع“ سے کیا ہے اس سے مقصود دراصل اعتراضوں کا جواب ہے:

پہلا اعتراض یہ ہے کہ مصنف کے قول ”امكنت“ سے یا امکان عام مراد ہے یا امکان خاص جو بھی ہو دونوں میں خرابی ہے اگر امکان عام مراد ہے تو ”امتنعت“ اور ”امكنت“ میں تقابل نہیں رہا (حالانکہ ”امكنت“ کا عطف ”امتنعت“ پر ہے جو آپس میں مغایر اور تقابل کا تقاضا کرتے ہیں) کیونکہ ممکن تو مقید بجانب عدم کی ایک قسم ہے اور مقید بجانب عدم امکان عام کی قسم ہے ”وقسم القسم قسم لذلک الشئ“ لہذا ممکن امکان عام کی قسم ہوئی (یعنی امکان عام کا ایک فرد ہوا) تو اب ”امكنت“ (جس سے امکان عام مراد ہو اور امکان عام کی قسم ممکن تو ہے) کا ”امتنعت“ سے تقابل درست نہیں ہوگا ورنہ تقابل بین ”المقسم والقسم“ آئے گا ”وذلك باطل“ اور اگر ”امكنت“ سے امکان خاص مراد ہے تو پھر ”امتنعت“ سے تقابل تو درست ہوگا، کیونکہ ممکن اور ممکن خاص دونوں امکان عام مقید بجانب عدم کی قسمیں ہیں اور قسموں میں باہمی تقابل ہوتا ہے، لیکن ”واجب“ کو اس وقت امکان کے اقسام میں شمار کرنا صحیح نہ ہوگا (حالانکہ پہلے بیان ہوا ہے کہ ”واجب“ تو ممکن الافراد میں ہے) کیونکہ امکان خاص میں سلب الضرورة عن الجانبین ہوتا ہے جب کہ واجب میں جانب وجود کا ہونا ضروری ہے تو ”امكنت“ سے امکان عام اور امکان خاص مراد لینے میں خرابی ہے تو پھر اس سے کیا مراد ہے؟ تیسرا کوئی امکان تو نہیں ہے؟

جواب: ”ای لم یمتنع“ سے شارح نے جواب دیا کہ ہم شق اول کو اختیار کرتے ہیں یعنی

امکان سے امکان عام مراد ہے، لیکن مطلق امکان عام نہیں بلکہ وہ امکان عام جو مقید ہو جانب وجود کے ساتھ (یعنی وہ جس کا عدم ضروری نہ ہو) یا دوسرے لفظ میں کہا جائے کہ امکان سے سلب امتناع مراد ہے اس لئے تو ”لم یمتنع“ سے تعبیر کیا، لہذا اب ”واجب کو امکان کے افراد میں شمار کرنا صحیح ہو یعنی ”امکنت“ بمعنی ”لم یمتنع“ واجب (جس کا وجود ضروری ہے) کو شامل ہے اور ممکن خاص (جس کا وجود اور عدم دونوں ضروری نہیں) کو بھی شامل ہے البتہ متمنع کو شامل نہیں کیونکہ متمنع کا وجود ضروری نہیں ہوتا (وہ مقید بجانب العدم کی قسم ہے) اور اسی طرح ”امکنت“ (جو بمعنی ”لم یمتنع“ ہو کر جس سے سلب امتناع مراد ہو) کا مقابلہ ”امتنعت“ کے ساتھ درست ہوا، چونکہ اس میں عدم ضروری نہیں ہوتا اسلئے امتناع کو شامل نہ ہوگا اور عبارت یوں ہوگی ”امتنعت افرادہ اولم یمتنع افرادہ“۔

امکان کے اقسام کو درج ذیل نقشے سے سمجھیں:



ایسے ہی ”لم یمتنع“ سے شارح نے ایک دوسرے اشکال کا بھی جواب دیا ہے اشکال یہ ہو رہا تھا کہ ”امتنعت افرادہ“ میں جمع مضاف ہے اور جمع مضاف تو استغراق کا فائدہ دیتی ہے ”اب امتنعت افرادہ“ کا ترجمہ یوں ہوگا کہ کلی کے تمام افراد کا خارج میں پایا جانا متمنع ہو اور آگے ”امکنت“ کا عطف ہو رہا ہے ”امتنعت“ پر لہذا ”امکنت“ کا ترجمہ بھی استغراق کا ہوگا یعنی کہ ”کلی کے تمام افراد کا خارج میں پایا جانا ممکن ہو“ حالانکہ ”واجب“ امکان کے اقسام میں داخل ہے لیکن اس کا صرف ایک فرد خارج میں موجود ہے، باقی افراد تو نہیں پائے جاتے، تو شارح نے ”لم یمتنع افرادہ“ سے جواب دیا کہ ”امکنت“ ”لم یمتنع افرادہ“ کے معنی میں ہے، تو اب ترجمہ ہوگا ”کلی کے تمام افراد

کا خارج میں پایا جانا تو ممتنع ہوگا یا ممتنع نہیں ہوگا، اب چاہے بعض افراد ممکن ہو اور بعض افراد ممتنع ہوں اور واجب الوجود بھی ایک فرد ممکن ہے، باقی غیر ممتنع ہیں۔ فلا اشکال۔

**فصل: الکلیان إن تفارقا کلیًا
فمتباينان والّا فان تصادقا کلیًا من
الجانبيين فمتساويان**
دو کلیوں میں اگر تفارق کلی ہو تو وہ متباہین ہیں ورنہ اگر تصادق
بھی جانہین سے ہو تو متساوی ہیں

قوله الکلیان الخ

پہلی فصل میں مصنفؒ نے مفہوم کی دو قسمیں بیان کی تھیں اب اس فصل میں کلیوں کے درمیان نسبت بیان کر رہے ہیں۔ ہر دو کلیوں میں چار نسبتوں میں سے ایک کا وجود ضروری ہے۔

(۱)۔۔۔ تباہین کلی (۲)۔۔۔ تساوی

(۳)۔۔۔ عموم و خصوص مطلق (۴)۔۔۔ عموم و خصوص من وجہ

نسب اربعہ کے تحقق پر شارح نے دلیل حصر اس طرح ذکر کی ہے۔

دلیل الحصر: ”وذلك لانهما“ سے دلیل حصر کا حاصل یہ ہے کہ ایک کلی دوسری کلی کے کسی فرد پر صادق نہیں آئے گی یا صادق آئے گی اگر نہیں آئے گی تو نسبت تباہین ہے اور دونوں کلیوں کو ”متباہینان“ کہا جائے گا، جیسے حجر و انسان میں تباہین ہے اور اگر ایک کلی دوسری پر صادق آئے گی تو پھر دیکھا جائے گا کہ دونوں کلیوں کے درمیان کی جانب سے، کلیۃً صدق نہیں پایا جائے گا یا کسی ایک جانب سے کلیۃً صدق پایا جائے گا۔

پہلی صورت میں دونوں کے درمیان ”نسبت عموم و خصوص من وجہ“ ہے، جیسے ”حیوان“ و ”ابیض“ کے درمیان نسبت عموم و خصوص من وجہ ہے۔

دوسری صورت میں جب کسی ایک جانب سے کلیۃً صدق پایا جائے گا تو پھر دیکھا جائے گا کہ یا تو جانہین سے کلیۃً صدق پایا جائے گا یا ایک جانب سے، پہلی صورت میں دونوں کلی ”متساویان“ ہیں جیسے ”انسان“ و ”ناطق“ میں نسبت تساوی ہے اور

دوسری صورت میں دونوں ”اعم مطلق“ و ”اخص مطلق“ ہیں جیسے ”حیوان“ و ”ناطق“ میں ”عموم وخصوص مطلق“ کی نسبت ہے۔ واضح رہے کہ چاروں نسبتیں صرف دو کلیوں کے درمیان ہی پائی جاتی ہیں دونوں جزئی ہوں یا ایک کلی اور ایک جزئی تو چاروں نسبتیں نہ پائی جائیں گی۔ آگے شارح نے کہا ”فمراجع التساوی“۔ یہاں سے شارح چاروں نسبتوں کا نتیجہ بتانا چاہتے ہیں ”مرجع“ جیم، کے کسرہ کے ساتھ مصدر میسی ہے، یعنی ”لوٹنا“ اور یہاں شارح کے کلام میں اس سے مراد موقوف علیہ ہے، یعنی جن دو کلیوں سے دو موجبہ کلیہ منعقد نہ ہوں، ان کے مابین نسبت تساوی نہ ہوگی۔ اس طرح جن دو کلیوں سے دو سالبہ کلیہ منعقد نہ ہوں، ان کے مابین نسبت تباہی نہ ہوگی۔ ”علی هذا القیاس“ دیگر نسبتیں ہیں یعنی جن موجبہ اور سالبہ سے ایک کلیہ اور دوسرا جزئیہ منعقد نہ ہوں، ان کے درمیان عموم وخصوص مطلق نہیں ہوگا۔ اور جن ایک موجبہ اور دو سالبہ میں تین جزئیے نہ ہوں، ان کے درمیان عموم وخصوص مطلق نہیں ہوگا اور جن ایک موجبہ اور سالبہ میں تین جزئیے نہ ہوں، ان کے درمیان عموم وخصوص من وجہ نہیں ہوگا، یہاں شارح نے خود مثالیں ذکر کی ہیں تشریح کی ضرورت نہیں۔

ونقیضا ہماک أومن جانب واحد فاعم واخص مطلقاً ونقیضا ہما بالعکس

اور تساویٰ کے نقیض بھی تساویٰ ہیں اور اگر تصادق کلی ایک جانب سے ہو تو اعم و اخص مطلق ہیں اور ان کا نقیض بالعکس ہے (یعنی اعم کی نقیض اخص اور اخص کی نقیض اعم)

قوله ونقیضا ہماک الخ:

واضح رہے کہ جو چیز پہلے ذکر ہو اس کو عین کہتے ہیں اور جو بعد میں ذکر ہو اس کو نقیض کہتے ہیں (ہر چیز کو رفع کرنا یہ اس کی نقیض ہے) جیسے ”انسان اور ناطق“ یہ عین ہیں اور لا ناطق ولا انسان نقیض ہیں، تو اس سے پہلے مصنف نے ”عینین“ کے درمیان باہمی نسبت کو بیان کیا، اب نقیضین کی نسبت بیان کرتا ہے۔ یعنی جن دو کلیوں کے درمیان نسبت تساوی ہوتی ہے، ان کی نقیضوں کے درمیان بھی تساوی کی نسبت ہوگی جس طرح ”انسان“

”ناطق“ تساوی میں (جیسا کہ پہلے معلوم ہوا) اسی طرح ”لا انسان“، ”ولا ناطق“ (جو کہ نقیضیں ہیں بھی تساوی میں ہیں کیونکہ ”لا انسان“، ”لا ناطق“ کے ہر فرد پر صادق آتا ہے۔ اور ”لا ناطق“ بھی ”لا انسان“ کے ہر فرد پر صادق آتا ہے۔ شارح نے اسکی دلیل یوں بیان کی ہے، کہ جس پر ”لا انسان“ صادق آتا ہے اس پر ”لا ناطق“ بھی صادق آتا ہے (اس کو تسلیم کرو)، کیونکہ جس چیز پر ”لا انسان“ صادق آتا ہے اگر اس پر ”لا ناطق“ صادق نہ آئے تو ”ناطق“ صادق آئے گا (جو لا ناطق کی نقیض ہے) ورنہ در صورت عدم صدق ”لا ناطق“ و ”ناطق“ کے ارتفاع نقیضین لازم آئے گا اور یہ محال ہے لہذا الاحوال ماننا پڑے گا کہ ایک فرد ایسا ہونا لازم آیا جو ”لا انسان“ ہے اور ”ناطق“ ہے چنانچہ اس فرد پر ”انسان“ صادق آئے بغیر ”ناطق“ صادق آیا کیونکہ اگر اس فرد پر ”لا انسان“، ”انسان“ اور ”ناطق“ صادق آئیں تو اجتماع نقیضین لازم آئے گا، جو کہ جائز نہیں (شارح کے قول ”فیصدق عین الآخر“ سے یہی مراد ہے) بنا برائیں کہنا پڑے گا کہ اس فرد پر ”انسان“ صادق نہیں، لہذا اس فرد پر جب ”ناطق“ صادق آنے کے باوجود ”انسان“ صادق نہیں آیا بلکہ ”لا انسان“ صادق آیا تو معلوم ہوا کہ ”انسان“ و ”ناطق“ کے مابین نسبت تساوی نہیں حالانکہ اولاً ”انسان“ و ”ناطق“ کے مابین نسبت تساوی تسلیم کی گئی تھی۔ ”وہذا خلف“ یہ خلاف مفروض ہے اور خلاف مفروض باطل ہے ”والمستلزم للبطلان باطل“ جو باطل کو مستلزم ہوتا ہے وہ خود باطل ہوتا ہے، دو نقیضین کے درمیان تساوی کی نسبت کونہ ماننے کی وجہ سے یہ بطلان لازم آیا۔

قوله، و نقیضاً ہما بالعکس الخ:

یہاں دو امور ہیں:

(۱)۔۔۔ نسبت عموم و خصوص کی نقیض کیا ہے؟

(۲)۔۔۔ اس میں دو دعوے مع الدلیل ہیں۔

”ہا“ کی ضمیر ”اعم و اخص مطلقاً“ کی طرف راجع ہے۔ خلاصہ یہ ہے کہ اعم و اخص

مطلق کی نقیض اعم و اخص مطلق ہے، مگر بعکس العینین، یعنی جن دو کلیوں کے درمیان عموم و خصوص مطلق کی نسبت ہوتی ہے، ان کی نقیضوں کے درمیان میں بھی عموم و خصوص مطلق کی

نسبت ہوتی ہے، لیکن عموم و خصوص بدل جاتا ہے، اس طرح کہ اعم کی نقیض اخص، اور اخص کی نقیض اعم ہوتی ہے۔ بالفاظ دیگر اعم و اخص کی نقیض اخص و اعم ہوگی جیسے لا انسان، لا حیوان، لا حیوان اخص ہے اور لا انسان اعم اسلئے کہ لا انسان، لا حیوان کے ہر فرد پر صادق آتا ہے اور ”لا حیوان“، ”لا انسان“ کے ہر فرد پر صادق نہیں آتا مثلاً فرس، بقر، غنم، وغیرہ لا انسان کے افراد ہیں اور ”لا حیوان“ ان پر صادق نہیں، بلکہ ان پر ”حیوان“ صادق ہے۔

اب یہاں دو دعوے ہیں اور دونوں دعوے دلیل ”خلف“ سے ثابت ہیں لیکن اس سے قبل ایک قاعدہ سمجھئے کہ جہاں خاص پایا جاتا ہے وہاں عام کا پایا جانا ضروری ہے اور جہاں عام پایا جائے وہاں خاص کا پایا جانا ضروری نہیں۔

پہلا دعویٰ ”اما الاول“ سے ذکر ہے مطلب یہ ہے کہ چونکہ اعم کی نقیض اخص کی نقیض سے اخص ہے اسلئے حسب قاعدہ ”کل ماصدق علیہ نقیض الاعم صدق علیہ نقیض الاخص“ ہوگا مثلاً ”لا حیوان“۔ اگر کسی چیز پر ”لا انسان“ کے بغیر صادق ہوگا تو اس صورت میں اس شئی پر ”انسان“ صادق ہوگا اس لئے کہ اگر اس پر ”انسان“ و ”لا انسان“ دونوں صادق نہیں آئیں تو ارتقاع نقیضین لازم آئے گا، لہذا تسلیم کرنا پڑے گا کہ جس چیز پر ”لا حیوان“ صادق آتا ہے اگر ”لا انسان“ اس پر صادق نہ آئے تو ”انسان“ ضرور صادق آئے گا تو جب ”انسان“ صادق آیا تو اب دو صورتیں ہیں یا ”حیوان اس پر صادق ہوگا یا نہیں اگر حیوان صادق آئے تو اجتماع نقیضین لازم آئے گا یعنی ”حیوان“ ”لا حیوان“ دونوں کا صادق آنا اور اگر ”حیوان“ صادق نہ آئے تو لازم آتا ہے کہ ”انسان“ بغیر ”حیوان“ کے صادق آئے ”حالانکہ یہ خلاف مفروض ہے کیونکہ مفروض تو یہ ہے کہ ”انسان“ کا کوئی فرد بغیر ”حیوان“ کے نہیں پایا جاتا، کیونکہ عام (حیوان) کا خاص (انسان) کے ساتھ پایا جانا ضروری ہے۔

دوسرا دعویٰ ”اما الثانی“ سے ذکر ہے، یعنی اخص کی نقیض، اعم کی نقیض سے اعم ہے، بمعنی ”أن ليس كل ما يصدق عليه نقیض الأخص يصدق عليه نقیض الأعم“ اس لئے کہ ابھی ابھی جب یہ بات ثابت ہوگئی، کہ اعم کی ہر نقیض اخص کی نقیض ہے

یعنی عمومیت کی وجہ سے اخص کی نفیض اعم کی نفیض کو شامل ہے، اس کے بعد اگر یوں کہا جائے کہ اخص کی ہر نفیض، اعم کی بھی نفیض ہے (یعنی اعم کی نفیض بھی اخص کی نفیض کو شامل ہے) تو اس صورت میں دونوں نفیضیں متساوی ہو جائیں گے، حالانکہ اس سے پہلے یہ قاعدہ مذکور ہو چکا ہے، کہ جن دو نفیضوں میں تساوی کی نسبت ہوگی، ان کے عینوں کے درمیان بھی نسبت تساوی ہوگی، لہذا دونوں کے عینین میں نسبت تساوی ماننا پڑے گا، حالانکہ ان دونوں کے درمیان نسبت عموم و خصوص مطلق کی نسبت پہلے سے تسلیم شدہ ہے۔ فیلزم خلاف المفروض مثلاً ”لا حیوان“ و ”لا انسان“ میں ”لا حیوان“ اعم کی نفیض اور ”لا انسان“ اخص کی نفیض ہے اگر ”لا انسان“ نفیض اخص کو اعم نہ مانا جائے اور یوں کہا جائے کہ ”لا حیوان“ ان سب افراد پر صادق ہے، جن پر ”لا انسان“ صادق ہے تو لازم آئے گا کہ ”لا حیوان“ و ”لا انسان“ میں نسبت تساوی ہو، اور اس سے لازم آئے گا کہ ان دونوں کے نفیضین (یعنی عینین ”حیوان و انسان“) میں بھی تساوی ہو۔ لأن نفیضی المتساویین ایضا متساویان۔ حالانکہ دونوں میں عموم و خصوص مطلق کی نسبت ہے۔ لہذا ثابت ہوا کہ اعم کی نفیض اخص، اور اخص کی نفیض اعم ہے۔

والأفمن وجه و بین نفیضیہما تباین

جزئی کا المتباینین

اور اگر تصادق کلی نہ جائیں سے ہونہ ایک جانب سے تو اعم و اخص من وجہ ہیں اور ان کے نفیضوں کے درمیان میں متباینین کے نفیضوں کی طرح تباین جزئی ہے۔

قوله تباین جزئی الخ یہاں دو باتیں قابل ذکر ہیں:

(۱)۔۔ تباین جزئی کی تعریف اور یہ ”نسب اربعہ“ کے علاوہ پانچویں نسبت نہیں قرار دی گئی، اس کی وجہ۔

(۲)۔۔ تباین جزئی کی وضاحت کے بعد عموم و خصوص من وجہ کی نفیضوں کے درمیان نسبت کا ذکر۔

(۱) تباین جزئی کی تعریف: ”هو صدق کل من الکلیین بدون الاخری“

الجملة ”دو کلیوں میں سے ہر ایک کا بغیر دوسرے کے فی الجملہ یعنی بعض اوقات میں صادق ہونے کا نام بتاؤں جڑی ہے۔ اب یہ بات کہ ”دو کلیوں میں سے ہر ایک کا بغیر دوسرے کے بعض اوقات میں صادق ہونا عام ہے اس سے۔“

(الف) کہ دوسرے بعض اوقات میں بھی بغیر اس دوسری کلی کے صادق ہو (یعنی ہمیشہ ہر ایک کلی بغیر دوسرے کے صادق ہو جیسے ”انسان و فرس“ کہ ہمیشہ ان میں سے ہر ایک کلی دوسرے کے بغیر صادق آ رہی ہے)

(ب) یا کلین میں سے ہر ایک بعض اوقات میں بغیر دوسرے کے صادق (ہو جیسے ”کالی بکری“ حیوان ہے، مگر ایض نہیں اور ”سفید قلم“ ایض ہے، مگر حیوان نہیں) اور دوسرے بعض اوقات میں اس کے ساتھ صادق ہو۔

پہلی صورت میں یہ نسبت ”بتاؤں کلی کے ضمن میں پائی گئی“ جب کہ دوسری صورت میں نسبت عموم و خصوص من وجہ کے ضمن میں، اور دونوں کے حق میں بتاؤں جڑی جنس ہے اور یہ دونوں بتاؤں جڑی کے دو فرد ہیں، چونکہ بتاؤں جڑی بتاؤں کلی و عموم و خصوص من وجہ کے ضمن میں پائی جاتی ہے اس لئے اسے مستقل ”نسبت خامس“ کی حیثیت نہیں دی گئی۔

(۲) عموم و خصوص من وجہ کی تقفیضوں کے درمیان نسبت:

عموم و خصوص من وجہ کی تقفیضوں کے درمیان کبھی عموم من وجہ ہی کی نسبت پائی جاتی ہے اور کبھی بتاؤں کلی کی نسبت مثلاً ”حیوان“ اور ”ایض“ کے درمیان بھی عموم و خصوص من وجہ کی نسبت ہے مادہ اجتماع ”ورق اسود ہے“ جب کہ ”ورق ایض“ پہلا مادہ افتراق اور حمار اسود دوسرا مادہ افتراق ہے اور جب عموم و خصوص من وجہ کی تقفیضوں کے درمیان بتاؤں کلی ہو اس کی مثال ”حیوان“ اور ”لا انسان“ ہیں کہ ان کے درمیان عموم و خصوص من وجہ کی نسبت ہے مادہ اجتماع ”فرس“ ہے اور ”زید“ و ”شجر“ مواد افتراق، کیونکہ ”زید“، ”حیوان“ ہے ”لا انسان“ نہیں، بلکہ ”انسان“ ہے اور ”شجر“ ”لا انسان“ ہے حیوان نہیں ہے۔ ان دونوں کی تقفیض یعنی ”لا حیوان“، ”انسان“ کے درمیان بتاؤں کلی ہے کیونکہ کوئی ”لا حیوان“، ”انسان“ نہیں اور کوئی انسان ”لا حیوان“ نہیں ہے۔

چونکہ عموم و خصوص من وجہ کی نقیضوں میں کبھی نسبت عموم و خصوص من وجہ ہوتی ہے اور کبھی بتاین کلی اس لئے بتاین جزئی (جو کہ ہر دو کو شامل ہے) کے لفظ کو استعمال کیا گیا، چنانچہ مناطہ کہتے ہیں، ”ان بین نقیضی الاعم والاختصاص من وجہ تبایناً جزئياً“۔ لہذا اگر یوں کہتے کہ عموم و خصوص من وجہ کی نقیضین میں صرف عموم و خصوص من وجہ کی نسبت ہے تو دوسرا فرد بتاین کلی رہ جاتا اور اگر یوں کہتے کہ عموم و خصوص من وجہ کی نقیضین کے درمیان بتاین کلی کی نسبت ہے تو عموم و خصوص من وجہ رہ جاتا، اس لئے مصنف نے ایک ایسا لفظ اختیار کیا (بتاین جزئی) جو دونوں (عموم و خصوص من وجہ اور بتاین کلی) کو شامل ہو۔

قوله كالمبتاینین:

ماتن نے متباینین کا مسئلہ عموم خصوص من وجہ پر قیاس کیا ہے، یعنی عموم و خصوص من وجہ کی نقیضوں کے درمیان متباینین کی نقیضوں کی طرح بتاین جزئی ہے۔

شارح اپنی عبارت ”فانه لما صدق الخ“ سے متبائن کی نقیضوں کے درمیان بتاین جزئی ہونے کی دلیل کو بیان کرتے ہیں۔ اس کا خلاصہ یہ ہے کہ ”نسبت بتاین میں دونوں عینین میں سے سے ہر ایک دوسرے کے ساتھ صادق نہیں جیسے ”انسان“ ”حجر“ کے ساتھ صادق نہیں اور حجر ”انسان“ کی ساتھ صادق نہیں اور دونوں عینین میں سے ہر ایک دوسرے کی نقیض کے ساتھ صادق ہوتا ہے، مثلاً ”انسان“ جب یہ ”حجر“ کے ساتھ صادق نہیں تو ”لا حجر“ کے ساتھ صادق ہوتا ضروری ہے، ورنہ ارتفاع نقیضین لازم آئے گا جو کہ محال ہے ایسے ہی ہر ”حجر“ جب ”انسان“ کے ساتھ صادق نہیں، تو ”لا انسان“ جو کہ ”انسان“ کی نقیض ہے اس کے ساتھ صادق ہونا ضروری ہے، ورنہ ارتفاع نقیضین لازم آئے گا اور یہ محال ہے اس سے ثابت ہوا کہ متبائن میں سے ہر ایک دوسری کی نقیضین کے ساتھ صادق آتا ہے ان کی نقیضوں میں سے ہر ایک دوسرے کے عین کے ساتھ صادق ہوتا ہے۔ جب نقیض میں سے ہر ایک کا صدق عین آخر کے ساتھ ہوتا ہے تو اس سے لازم آئے گا کہ نقیض میں سے ہر ایک کا صدق دوسرے کے بغیر بعض صورتوں میں ہو سکتا ہے اور یہی بتاین جزئی ہے۔ اور پھر بتاین جزئی (جیسا کہ اس سے پہلے معلوم ہوا) یا تو بتاین کلی کے ضمن میں پایا جاتا ہے یا عموم و خصوص

من وجہ کے ضمن میں لہذا یہاں بھی ایسا ہی ہوگا، چنانچہ جن دو کلیوں میں بتائیں گے کہ ان کی نفیض میں بھی بتائیں گے ہوگا، جیسے ”موجود“، ”معدوم“ کہ ان دونوں میں سے ہر ایک دوسرے پر صادق نہیں آتا لہذا ان میں بتائیں گے ہے اور ان کی نفیض ”لاموجود و لامعدوم“ ہے ان میں بھی بتائیں گے ہے ان میں سے ہر ایک دوسرے پر بالکل صادق نہیں آتا۔ اور یا جن دو کلیوں میں بتائیں گے ہوگا تو ان کی نفیضوں میں عموم و خصوص من وجہ کی نسبت ہوگی جیسے ”انسان“ و ”حجر“ دونوں میں بتائیں گے ہے ان کی نفیضوں یعنی ”لا انسان“ و ”لا حجر“ میں عموم و خصوص من وجہ ہے۔ ”شجر“ میں دونوں جمع ہیں اور ”زید“ پر ”لا حجر“ صادق آتا ہے، ”لا انسان“ نہیں اس لئے کہ وہ ”انسان“ ہے اور ”حجر“ پر ”لا انسان“ صادق آتا ہے ”لا حجر“ نہیں، کیونکہ وہ ”حجر“ ہے۔ بعد ازیں شارح نے یہ کہہا کہ مصنف نے جہاں متساویین کو ذکر کیا وہاں اس کی نفیضین کو ذکر کیا ہے ایسے ہی عموم و خصوص مطلق من وجہ کے ساتھ کیا، لیکن ”مبتانان“ کا ذکر ماتن نے اولاً کر کے ان کی نفیضین کے ذکر کو مؤخر کرنے کی وجہ سے:

(۱) ایک تو اختصار کی وجہ سے ”فَلَمْ يَنْبَغِ الْعَمَلُ عَلَى الْاِخْتِصَارِ“ اور یہ ظاہر ہے کہ ”مبتانین“ کی نفیضوں کو عموم و خصوص من وجہ کی نفیضوں پر قیاس کرنے میں اختصار حاصل ہے۔
(۲) دوسری وجہ یہ ہے کہ بتائیں جزئی کا تصور، عموم و خصوص من وجہ و بتائیں کلی، دونوں کے تصور پر موقوف ہے، کیونکہ یہ دونوں بتائیں جزئی کے فردین ہیں اس لئے پہلے اس کے دونوں فرد (عموم و خصوص من وجہ اور بتائیں کلی) کو ذکر کیا جب وہ سمجھ میں آجائے تو بتائیں جزئی کا سمجھنا مشکل نہیں رہتا۔ ”من حیث انه الخ“ کا مطلب یہ ہے کہ بتائیں جزئی کے جو دو فرد (بتائیں کلی اور عموم و خصوص من وجہ) ہیں جن پر اس کا سمجھنا موقوف ہے یہ تب ہے جب بتائیں جزئی کے نفس مفہوم کا اعتبار کیا جائے، لیکن اگر بتائیں جزئی کے تحقق اور وقوع کا اعتبار کیا جائے تو وہ صرف ایک فرد کے ضمن میں ہوگا یا بتائیں کلی کے یا عموم و خصوص من وجہ کے۔

وقد يقال الجزئی للخاص من الشئی وهو اعم
اور کبھی جزئی اس مفہوم کو کہتے ہیں جو کسی چیز سے اخص ہو اور وہ جزئی
(جزئی سابق الذکر سے) اعم ہے۔

یہاں دو امور ہیں:

(۱)۔۔۔ جزئی اضافی کی تعریف (۲)۔۔۔ جزئی حقیقی اضافی میں نسبت

(۱)۔۔۔ لفظ جزئی دو معنوں میں مشترک ہے ایک معنی تو وہ ہیں جو پہلے گزر چکے ہیں یعنی ”مایمتنع فرض صدقہ علی کثیرین“ وہ مفہوم جس کے کثرین پر صادق نہ ہونے کو عقل جائز رکھے اسے جزئی حقیقی کہتے ہیں۔ اور ایک دوسرا جزئی ہے جس کے معنی ”اخص من الشئی“ کے ہیں یعنی ایسی شئی جو کسی دوسری شئی سے خاص ہو اگرچہ بعض دفعہ اپنے ماتحت کے اعتبار سے عام ہوا جیسے ”زید“ کہ ”انسان“ سے اخص ہے ”انسان“ کہ ”حیوان“ سے اخص ہے ”حیوان“ کہ ”جسم نامی“ سے اخص ہے، ”جسم نامی“ کہ ”جسم“ سے اخص ہے۔ لہذا ”زید“، ”انسان“ اور ”انسان“، ”حیوان“ اور حیوان، جسم نامی، اور جسم نامی، جسم اور جسم، جو ہر کا جزئی اضافی ہے۔

جزئی حقیقی و جزئی اضافی کی وجہ تسمیہ

جزئی حقیقی کو جزئی حقیقی اس لئے کہتے ہیں کہ وہ اپنے نفس حقیقت کے اعتبار سے جزئی ہے، خارج کے اشتراک سے مانع ہے۔

جزئی اضافی کو جزئی اضافی اس لئے کہتے ہیں کہ اضافت کے معنی نسبت کے ہیں، اس کی جزئیت بھی اپنے غیر کی نسبت (ما فوق) کے اعتبار سے ہے، اپنے اعتبار سے نہیں ہے۔

(۲) اس کے بعد شارح نے اپنے قول ”والجزئی بالمعنی الثانی“ سے ماتن کے قول ”هو اعم“ میں جو ضمیر ہے اس کے مرجع کی طرف اشارہ کیا ہے کہ ضمیر کا مرجع یا تو ”جزئی“ ہے اور مطلب یہ ہے کہ ”جزئی بالمعنی الثانی“ یعنی ”اخص من الشئی“ جزئی بالمعنی الاول سے اعم ہے، یعنی جزئی حقیقی و اضافی کے درمیان عموم و خصوص مطلق کی نسبت ہے جزئی حقیقی اخص ہے اور جزئی اضافی اعم جیسے ”زید“ کہ ”انسان“ کے مفہوم کے ماتحت ہے اس لئے ”زید“ جزئی حقیقی اور اضافی دونوں ہے اور اس کا عکس نہیں، یعنی یہ ضروری نہیں کہ جو جزئی اضافی ہو اور وہ جزئی حقیقی بھی ہو، بلکہ بعض جزئی اضافی، جزئی حقیقی نہیں ہیں، جیسے ”انسان“ (کہ ”حیوان“ سے اخص ہے، پس جزئی، اضافی ہے جزئی حقیقی نہیں) اس

درمیان شارح کے قول ”واقفہ المفہوم الخ“ کا مطلب یہ ہے کہ جو کہا گیا ہے کہ ہر جزئی حقیقی مفہوم عام کے تحت ہوتی ہے تو مفہوم ”واجب الوجود“ کا خارج میں ایک فرد ہے اس کے واسطے کوئی ماہیت کلیہ نہیں جس کے تحت میں وہ داخل ہو باوجودیکہ یہ جزئی حقیقی ہے تو شارح فرماتے ہیں کہ اس مفہوم عام کا کم سے کم درجہ خود ”مفہوم“، ”شی“ اور ”امر“ کا درجہ ہے جس کے تحت ایک فرد (اللہ کا) داخل ہو سکتا ہے۔

آگے شارح ”ولک ان تحمل الخ“ سے فرماتے ہیں کہ یہ بھی ممکن ہے کہ ”ہواعم“ میں ”عو“ ضمیر ”جزئی“ کی طرف راجع نہ ہو بلکہ جزئی کی تعریف میں لفظ ”اخص“ کی طرف راجع ہو تو اس وقت مصنف کا قول ”وہواعم“ کو ایک سوال مقدر کے جواب پر محمول کیا جائے گا۔ سوال لفظ ”اخص“ کی وجہ سے ہو رہا ہے، قاعدہ یہ ہے کہ شی کی تعریف اخص کے ساتھ کرنا درست نہیں، کیونکہ وہ اپنے تمام افراد کو جامع نہیں ہوگا مثلاً حیوان کی تعریف انسان سے درست نہیں بلکہ شی کی تعریف مساوی کے ساتھ ضروری ہے جیسے انسان کی تعریف ناطق سے، اب جزئی کی تعریف یہاں تعریف بالاخص ہی ہے کیونکہ معنی اخص جو ماقبل سے معلوم ہوتا ہے (یعنی عموم و خصوص مطلق کی تعریف سے) وہ یہ ہے کہ اخص ایسی کلی ہے جس پر دوسری کلی کلیہ صادق آئے اور یہ اس دوسری کلی پر کلیہ صادق نہ آئے، جیسے حیوان اور انسان تو پہلے جو اخص گزرا ہے وہ صرف کلی ہی میں آتا ہے اب آپ نے اسی اخص کو (جو ماقبل میں گزرا ہے) جزئی اصنافی کی تعریف میں ذکر کیا اور کہا کہ ”قیدیقال الجزئی للاخص“ تو جزئی اضافی کی تعریف میں ذکر کردہ ”اخص“ کا معنی وہی کلی والا ہوگا (یعنی اخص ایسی کلی ہے جس پر دوسری کلی کلیہ صادق آئے اور یہ اس پر کلیہ صادق نہ آئے)۔

تو اس سے معلوم ہوتا ہے کہ جزئی اضافی ہمیشہ کلی ہوگی حالانکہ ایسا نہیں ہے جزئی اضافی کلی بھی ہوتی ہے جیسے انسان حیوان اور جزئی حقیقی بھی ہوتی ہے جیسے ”زید“ غرضیکہ یہاں صرف ”الاخص“ (جو کلی کے ساتھ خاص ہے) کے ساتھ تعریف کی گئی اور جزئی حقیقی تعریف میں شامل نہیں کیا تو یہ ”تعریف بالاخص“ ہوئی (جو کہ جزئی اضافی معرف کا مساوی نہیں) ”وہو غیر جائز“۔ کیونکہ اس طرح تعریف جامع نہ رہے گی۔

مصنفؒ نے اس کا جواب یوں دیا ہے کہ ”وہو اعم“ یعنی یہاں جزئی اضافی التزاما کی تعریف میں ”جو اخص ہے وہ سابق اخص سے اعم ہے“ یعنی یہاں اخص سے معنی سابق مراد نہیں جو عموم و خصوص مطلق کے بیان میں تھا بلکہ یہاں اخص سے مراد وہ مفہوم ہے جو کلی بھی ہوتا ہے اور جزئی بھی ہوتا ہے؛ بہر حال پہلے والا اخص تو ہمیشہ کلی ہوتا ہے اور یہ کلی بھی ہوتا ہے اور جزئی بھی۔ اس لئے یہ تعریف بالتساوی ہوگی۔ عبارت کو اگر سوال و جواب پر محمول کریں تو اس سے التزامیہ بات بھی سمجھ میں آتی ہے کہ جزئی اضافی اور جزئی حقیقی میں عموم و خصوص مطلق کی نسبت ہے اور یہ بات اس طرح سمجھ میں آئی کہ جب اخص کے متعلق کہہ دیا کہ یہ پہلے سے اعم ہے تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ یہ کلی بھی ہو سکتی ہے اور جزئی بھی؛ جس صورت میں یہ جزئی ہے اس صورت میں یہ حقیقی بھی ہے اور اضافی بھی جس صورت میں کلی ہو اس صورت میں صرف اضافی ہوگی نہ کہ حقیقی، شارح کے قول ”ومنہ یعلم الخ“ سے یہی مراد ہے۔

والکلیات خمس

الاول الجنس: وهو المقول علی كثيرین مختلفین
بالحقائق فی جواب ما هو إن كان الجواب عن
الماهية وعن بعض المشاركات هو الجواب عنها
وعن الكل فقريب كالحيوان والّا فبعيد: كالجسم
النامی الثانی النوع وهو المقول علی كثيرین
متفقین بالحقائق فی جواب ما هو

اور کلیات پانچ ہیں؛ پہلا جنس ہے اور جنس وہ کلی ہے جو ایسے بہت سے افراد پر
جن کی حقیقتیں مختلف ہوں ”ما هو“ کے جواب میں محمول ہو، پس اگر ماہیت اور
بعض مشارکات کا جواب بعینہ ماہیت اور مشارکات کا جواب ہو تو جنس قریب ہے
جیسے ”حیوان“ ورنہ جنس بعید ہے جیسے ”جسم نامی“ دوسرا نوع ہے۔

یہ ایسی کلی کو کہتے ہیں جو امور متفقہ الحقائق کے بارے میں ماہوتے

سوال کرنے کے جواب میں واقع ہو

قوله والکلیات الخ

فائدہ: نام کی عبارت میں ”الجواب“ ”کان“ کا اسم ہے اور جملہ ”هو الجواب عنها ومن الكل“ کان کی خبر ہے، کان اپنے اسم اور خبر سے مل کر جملہ شرطیہ ہے اور ”فقرب“ جزاء ہے۔

کلی کی تعریف، اقسام اور کلی کے افراد کے درمیان نسبتوں کے بیان کے بعد اب مصنف ”کلیات خمسہ“ کے درپے ہیں اور ”کلیات خمسہ“ کا ذکر اس لئے کرتے ہیں کہ ”موصل الى المجهولات التصورية“ (معرف وقول شارح) انہیں پر موقوف ہے۔ فائدہ: ”الکلیات خمسہ“ میں الکلیات مبتداء اور خمس اس کی خبر ہے اور یہ قاعدہ ہے کہ مبتدا اور خبر کے درمیان تذکیر و تانیث میں مطابقت ضروری ہے لیکن یہاں ایسا نہیں کیونکہ مبتدا (الکلیات) تو مؤنث ہے اور خبر (خمس) مذکر۔

(۱) اس کا پہلا جواب یہ ہے کہ لفظ ”کلیات“ اگرچہ الف تاء کے ساتھ جمع ہونے کی وجہ سے بظاہر جمع مؤنث سالم معلوم ہوتا ہے، لیکن حقیقت میں یہ مذکر کی جمع ہے، مونث کی جمع نہیں اس لئے کہ ”کلیات“ کا مفرد ”کلی“ ہے ”کلیۃ“ نہیں ہاں اس پر تھوڑا شبہ یہ ہو سکتا ہے کہ ”الکلیات“ جب ”الکلی“ کی جمع ہو تو ”الکلی“ تو مذکر ہے اس کی جمع ”الکلیات“ کے ساتھ کیسے آئی، مذکر کی جمع سالم ”ون“ کے ساتھ آتی ہے، تو پھر ”کلیون“ جمع ہونا چاہیے، اس کا حل یہ ہے کہ مذکر لا یعقل کی جمع الف اور تاء کے ساتھ آتی ہے جیسے ”الایام الخالیات“ میں، ”الخالیات“ مذکر کی جمع ہے یعنی خالی کی۔

(۲) دوسرا جواب یہ ہے کہ تین سے لے کر دس تک یہ قاعدہ مسلم ہے، کہ عدد معدود کے خلاف ہوتا ہے تو ممکن ہے کہ مصنف نے لفظ ”الکلیات“ کی رعایت کی ہو اس وجہ سے لفظ ”خمس“ لایا تاکہ قاعدہ کے موافق ہو۔

اب اولاً سمجھنا چاہیے کہ کلی کی ابتداء دو قسمیں ہیں۔

(۱) --- کلی نفس الامری (۲) --- کلی فرض

(۱) کلی نفس الامری وہ ہے جس کا وجود، وجود نفس الامری اور وجود واقعی ہو ”فرض فارض

اور اعتبار معتبر “(بالکسر) کے بغیر ثابت ہوں کلی نفس الامری کی پھر دو قسمیں ہیں۔
(الف) ذہنی (ب) خارجی، چنی وہ ہے جس کے افراد ذہن میں موجود ہوں اگرچہ خارج میں
اس کا ایک ہی فرد ہو جیسے ”الشمس“ کہ اس کے افراد ذہنیہ ہیں (خارج میں ”شمس“ کے
دیگر افراد ممکن ہیں) کلیات خارجیہ کی مثال جیسے ”انسان“ اس لئے کہ عمران، سلمان وغیرہ جیسے
افراد خارج میں موجود ہیں۔

(۲) کلی فرضی، فرضی کا معنی ہے کہ جو فرض فاض کی طرف محتاج ہو یعنی اگر آپ ان کو فرض
کریں تو ٹھیک ورنہ تو کچھ نہیں اور اس میں آپ محال کو بھی فرض کر سکتے ہیں جیسے ”لا شئی
لا ممکن، لا موجود“ کہ جن کا مصداق ذہنا و خارجا نہیں (اپنی طرف سے ہم نے فرض
کئے ہیں) تو اب جو کلیات کی تقسیم ہوتی ہے وہ کلیات ”نفس الامریہ“ (ذہنیہ و خارجیہ)
کی ہوتی ہے، کلیات فرضیہ کی نہیں ہوتی، اس لئے کہ معدومات کے احوال کی معرفت میں کوئی
کمال نہیں، شارح ای الکلیات الخ سے یہی بتا رہے ہیں۔

تقسیم کلیات کا خلاصہ

تقسیم کلیات کا خلاصہ یہ ہے کہ کلی کی پانچ قسمیں ہیں:

(۱)۔۔۔ نوع (۲)۔۔۔ جنس (۳)۔۔۔ فصل

(۴)۔۔۔ خاصہ (۵)۔۔۔ عرض عام

وجہ حصر: وجہ حصر یہ ہے کہ کلی یا تو اپنے افراد کی عین حقیقت ہوگی یا جزو حقیقت ہوگی یا خارج از
حقیقت ہوگی، اگر کلی اپنے افراد کی عین حقیقت ہے تو اسے ”نوع حقیقی“ کہیں
گے (جیسے ”انسان“ کہ اپنے افراد فاروق، شاہد وغیرہ کے بالکل عین ہے) اگر کلی اپنے افراد کی
حقیقت کا جزو ہے تو یا وہ اپنے افراد کا تمام مشترک ہے (یعنی وہ مشترک جزء ہے کہ جس
قدر اجزاء ان افراد میں مشترک ہیں وہ سب اس جزء مشترک میں آجائیں، کوئی مشترک اس
سے باہر نہ ہو جیسے ”حیوان“ اپنے افراد ”انسان“ بقر ”غنم“ کا تمام مشترک ہے کیونکہ
انسان بقر و غنم میں ”حساس“ نامی جسم و متحرک بالا ارادہ یہ چار جزء مشترک ہیں اور ”حیوان“
میں یہ سب آتے ہیں کیونکہ ”حیوان“ ان کے مجموعے کا نام ہے بالفاظ دیگر تمام مشترک چند

چیزوں کے درمیان مشترک وہ جز، اعلیٰ ہے کہ اس سے بڑھ کر کوئی اور ان چیزوں کے درمیان مشترک نہ نکلے، اگر نکلے بھی تو وہ جز، اعلیٰ کے تحت داخل ہوگا) تو اسے ”جنس“ کہیں گے جیسے ”حیوان“ اور اگر کئی تمام مشترک نہیں درمیان ماہیت اور دوسری نوع کے تو وہ ”فصل“ ہے (یعنی یا تو اصلاً مشترک ہی نہیں جیسے ”ناطق“ کہ وہ انسان کے ہر ایک فرد کے ساتھ خاص ہے اور یا مشترک تو ہے، لیکن تمام مشترک نہیں جیسے ”حساس“ کہ فرس و انسان میں مشترک ہے، مگر تمام مشترک نہیں) اگر کئی اپنے افراد کی حقیقت سے خارج ہے تو یا وہ صرف نوع واحد کے لئے خاص ہوگی تو اسے ”خاصہ“ کہیں گے جیسے ”ضاحک“ اور اگر بالخصوصیت دوسرے حیوانات کے اندر بھی پائی جائے گی تو اسے ”عرض عام“ کہتے ہیں جیسے ”ماشی“۔

”تمام المشترك“ میں اضافۃ الصفة الی الموصوف ہے اصل میں ”مشترك تام“ ہے ”مشترك“ موصوف اور تام اسکی صفت ہے اور قاعدہ ہے کہ صفت موصوف (مقید) کے لئے قید ہوتی ہے اب نفی جب ”مقید بالقید“ کی طرف متوجہ ہوتی ہے تو کبھی نفی مقید کی کبھی نفی قید کی اور کبھی دونوں کی نفی ہوتی ہے اب شارح کا قول ”الا“ مخفف ہے ”ان لم یکن“ سے تو نفی اگر مقید اور قید دونوں کی ہو جائے تو معنی ہوگا کہ اگر نہ مشترک ہو اور نہ تام جیسے فصل (ناطق) کہ یہ نہ تو مشترک ہے اور نہ تام اور یا اگر صرف قید کی نفی ہو تو مطلب یہ ہوگا کہ یعنی مشترک ہو، مگر تام نہ ہو جیسے ”حساس“۔

قوله فی جواب ماہوالخ

”ماہو“ کو وضع نے سوال تمام ماہیت کے لئے وضع کیا ہے یعنی جن چیزوں کے بارے میں سوال کیا جا رہا ہے اسکی پوری حقیقت معلوم ہو جائے، وضاحت اسکی یہ ہے کہ اگر سوال میں صرف ایک امر کا ذکر کیا گیا ہے تو اس کی دو صورتیں ہیں: وہ امر شخصی ہے یا کلی۔ اگر امر شخصی ہے تو نوع جواب میں واقع ہوگی جیسے ”انسان“ ایک نوع ہے جو ”زید“ ماہو کے جواب میں واقع ہے کیونکہ زید کی ماہیت مختصہ انسان ہے اور اگر سوال میں امر کلی ہے اور اسکی ماہیت معلوم کرنا ہے تو جواب میں حد تام واقع ہوگی مثلاً ”الانسان ماہو“ اب انسان نوع ہے اور نوع کی ماہیت مختصہ چونکہ اسکی حد تام ہے اسلئے جواب میں ”حیوان

ناطق“ آئے گا۔ اور اگر سوال میں کئی امر جمع کئے گئے ہیں تو اس کی بھی دو صورتیں ہیں: وہ امور ”متفقة الحقائق ہیں یا مختلفة الحقائق“ اگر متفقة الحقائق ہیں تو اس وقت بھی نوع جواب میں واقع ہوگی جیسے ”انسان“ ایک نوع ہے جوزید، بکر، عمر، ماہم کے جواب میں واقع ہے اور اگر وہ مختلفة الحقائق ہیں تو اس صورت میں سوال تمام حقیقت مشترک سے ہے اور اور وہ ذاتی جو حقائق مختلفہ میں تمام مشترک ہو جنس ہے۔ لہذا ”جنس“ جواب میں واقع ہوگی۔ اس بیان سے معلوم ہوا کہ لفظ ”ماہو“ کبھی سوال تمام ماہیت خاصہ کے لئے ہوتا ہے اور کبھی سوال تمام ماہیت مشترکہ کیلئے۔ اب آپ سمجھ گئے ہوں گے کہ ”ماہو“ کے جواب میں جو چیز محمول ہوگی وہ ذاتی ہوگی نہ کہ عرضی، لہذا خلاصہ کلام مصنفؒ یہ ہوا کہ جنس وہ ہے جو حقائق مختلفہ میں تمام مشترک ہو و قد عرفت الخ کا یہی مطلب ہے۔

جنس کی دو قسمیں ہیں: (۱)۔۔۔ قریب (۲)۔۔۔ بعید

جنس قریب: ماتن نے جنس قریب کی تعریف میں ”کل“ کا لفظ استعمال کیا ہے اس سے کل افرادی مراد ہے جس میں افراد کے مجموعے کا اعتبار نہ ہو بلکہ ہر ہر فرد کا الگ الگ اعتبار ہو۔ حاصل یہ ہے کہ جس قریب وہ جنس ہے جو ماہیت اور ہر مشارک ماہیت فی الجنس کے (ایک ایک ماہیت کو ملا کر یا تمام ماہیات کو ملا کر) جواب میں محمول ہو جیسے ”حیوان“ جنس قریب ہے کیونکہ جب آپ انسان کو لیتے ہیں اور فرس، بقر، غنم وغیرہ کو بھی جو حیوان ہونے میں ماہیت انسان کے شریک ہیں اس کے ساتھ منضم کر کے یوں سوال کرتے ہیں ”الانسان والبقر والفرس والغنم والحمار ماہم“ تو جواب میں ”حیوان“ ہوتا ہے خواہ سوال میں انسان (جو کہ ماہیت ہے) کے ساتھ بعض مشارکات کو ایک ایک کر کے لیں (جیسے ”الانسان والبقر ماہما“ اس طرح ”الانسان والغنم ماہما“) یا جمیع مشارکات کو (جیسے کہ ابھی گزرا) دونوں صورتوں میں جواب کے اعتبار سے فرق نہ ہو۔

جنس بعید: وہ جنس ہے جو ماہیت اور مشارک ماہیت فی الجنس کے جواب میں محمول نہ ہو، بلکہ ماہیت اور بعض مشارک کے جواب میں محمول ہو، اور ماہیت و دوسرے بعض مشارک کے جواب میں محمول نہ ہو جیسے ”جسم“ الانسان والحجر ماہما کے جواب میں ”جسم“ واقع

ہوتا ہے ”الانسان والفرس ماہما“ کے جواب میں ”جسم“ واقع نہیں ہوتا ہے۔ اگرچہ ”حجر و فرس“ دونوں ”جسم“ ہونے میں انسان کے شریک ہیں (یا جیسے ”جسم نامی“ (فرس و شجر، مثلاً یہ دونوں جسم نامی ہونے میں انسان کے مشارک ہیں، لیکن جب آپ یوں سوال کرتے ہیں ”الانسان والشجر ماہما“ تو جواب ”جسم نامی“ ہوتا ہے کیونکہ یہ ان دونوں میں تمام مشترک ہے اور جب یوں سوال کرتے ہیں ”الانسان والفرس ماہما“ تو جواب ”جسم نامی“ نہیں ہوتا ہے کیونکہ یہ ان دونوں میں تمام مشترک نہیں ہے، بلکہ ”حیوان“ جواب ہوتا ہے جو کہ تمام مشترک ہے (یا جیسے ”جوہر“ (الانسان والعقول ماہم کے جواب میں جوہر واقع ہوتا ہے ”الانسان والفرس ماہما“ کے جواب میں ”جوہر“ واقع نہیں ہوتا۔ باوجودیکہ ”فرس و عقول“، ”جوہر“ ہونے میں انسان کے شریک ہیں)

حاصل یہ ہے کہ جنس کے لئے ماہیت اور دوسری نوع میں جو جنس ہونے میں شریک ماہیت ہے تمام مشترک ہونا ضروری ہے چنانچہ اگر ماہیت اور ایسے تمام انواع میں جو جنس ہونے میں شریک ماہیت ہیں تمام مشترک ہو تو وہ ”جنس قریب“ ہے اور اگر ماہیت اور ایسے تمام انواع میں تمام مشترک نہ ہو بلکہ ایسے صرف بعض انواع میں تمام مشترک ہو تو وہ جنس بعید ہے۔

فائدہ: جو جنس کہ اس کے اور ماہیت کے درمیان صرف ایک جنس ہو وہ جنس بعید بیک مرتبہ ہے (جس کو جنس بعید کہتے ہیں) جیسے ”جسم نامی“۔ اور اگر درمیان میں دو جنسیں ہوں تو بعید بدو مرتبہ ہے (جس کو جنس ابعد کہتے ہیں) جیسے ”جسم“۔ اور درمیان میں تین جنسیں ہوں تو بعید بدو مرتبہ ہے (جس کو ابعد ابعد کہتے ہیں) جیسے ”جوہر“، ”و علی هذا القیاس“

وقد يقال على الماهية المقول عليها
وعلى غيرها الجنس في جواب ما هو
ويختص باسم الاضافى كالاول بالحقيقى
وينهما عموم من وجه لتصادقهما على
الانسان وتفارقهما الحيوان والنقطة

بھی نوع اس ماہیت کو کہتے ہیں کہ اس پر اور اس کے غیر پر جنس ”ماہو“ کے جواب میں محمول ہو اور یہ نوع اضافی کے ساتھ مخصوص ہے جیسے پہلے نوع اضافی کے ساتھ اور ان دونوں نوعوں میں عموم و خصوص من وجہ ہے، کیونکہ یہ دونوں انسان پر ساتھ صادق ہوتے ہیں، حیوان اور ”نقطہ“ پر ساتھ صادق نہیں ہوتے ہیں۔

قوله الماہیة المقول علیہا الخ

وہ نوع جس کا ذکر سابق میں ہو چکا ہے (یعنی جو افراد حقیقۃ الحقائق پر ”ماہو“ کے جواب میں محمول ہو) جیسے ”الانسان“ (زید، بکر، خالد، وغیرہ) اسے نوع حقیقی کہتے ہیں۔ اس کے علاوہ ایک نوع اور ہے جسے ”نوع اضافی“ کہتے ہیں۔ اب اس کا بیان کیا جاتا ہے۔

نوع اضافی: وہ کلی ذاتی ہے جو جنس کے تحت میں مندرج ہو، چاہے خود بھی جنس ہو اس مختصر بات کی تفصیل یہ ہے کہ جب کلی ذاتی کو کسی دوسری چیز کے ساتھ ملا کر ”ماہو“ سے سوال کریں تو جواب میں جنس قریب یا بعید واقع ہو جیسے ”انسان“ (یہ ایک کلی ذاتی ہے جو ”حیوان“ جسم نامی جو ہر جسم ان چاروں جنسوں کے تحت میں مندرج ہے) اب جب ”انسان“ کے ساتھ ”فرس“ کو ملا کر ”ماہو“ سے سوال کریں تو ”حیوان“ جواب میں واقع ہوگا اور ”شجر“ کو ملا کر سوال کریں تو ”جسم نامی“ اور ”حجر“ کو ملا کر سوال کریں تو ”جسم“ اور ”عقل“ کو ملا کر سوال کریں تو ”جوہر“ پس ”انسان“ کو ان چاروں جنسوں میں سے ہر ایک کی ”نوع اضافی“ کہا جائے یا جیسے ”حیوان“ (یہ ”جسم نامی“ ”جسم“ ”جوہر“ ان تینوں میں سے ہر ایک کی نوع اضافی ہے) اس طرح جسم نامی (جسم ”جوہر“ ان دونوں میں سے ہر ایک کی نوع اضافی ہے۔ اور ایسے ہی جسم (یہ صرف جوہر کی نوع اضافی ہے)۔

”ای الماہیة المقول“ شارح کے اس بیان سے معلوم ہوا کہ مصنف کے کلام میں لفظ ماہیت سے کلی ذاتی مراد ہے (کلی عرضی اور شخصی مراد نہیں)، کیونکہ ماہیت جو خود بھی ماہو کے جواب میں واقع ہو تو ایسی ماہیت اور اس کے غیر پر جب جنس محمول ہو تو وہ ماہیت ہمیشہ کلی ذاتی ہوتی ہے۔

جاننا چاہئے کہ کلی مقید بقید عرضی کو صنف کہتے ہیں جیسے ”الاسسماں الرومی“
 تو ”الرومی“ قید ماضی اس لئے ہے کہ یہ انسان کی ذات میں داخل نہیں، (کیونکہ ذات
 انسان تو حیوان ناطق ہے) اب سمجھے کہ ”زید“ کو (جو کہ شخص ہے) اور ”رومی“ کو (جو کہ صنف
 ہے) نوع اضافی نہیں کہیں گے اگرچہ زید و فرس یا رومی و فرس کے جواب میں ”حیوان“ واقع
 ہوتا ہے (یعنی جب کہا جائے کہ ”زید و فرس ماہما“ یا کہا جائے ”رومی و فرس
 ماہما“ تو جواب میں حیوان (جنس) ہی آئے گا، مگر اس کے باوجود ”زید“ اور رومی کو نوع
 اضافی نہیں کہہ سکتے۔

نسبت: متاخرین کے نزدیک نوع حقیقی و نوع اضافی کے درمیان نسبت عموم و خصوص من وجہ
 ہے مادۂ اجتماع ”انسان“ ہے اور موادۃ افتراق ”حیوان و نقطہ“ کیونکہ انسان پر
 دونوں نوعین صادق ہیں اور ”حیوان“ پر صرف نوع اضافی صادق ہے، نہ نوع
 حقیقی، اور ”نقطہ“ پر صرف نوع حقیقی صادق ہے نہ نوع اضافی، کیونکہ نقطہ ایک بسیط شئی ہے
 جس میں تقسیم نہیں ہو سکتی اور جب تقسیم نہ ہوگی تو اس کے اجزاء نہ ہوں گے اور جب اجزاء نہ
 ہوں گے تو اس کے لئے جنس نہ ہوگی، کیونکہ جنس ہمیشہ اپنے افراد کا جزء ہوا کرتی ہے۔

فائدہ: نقطہ خط کے کنارے کو کہتے ہیں اور خط سطح کے کنارے کو اور سطح جسم کے کنارے کو، لہذا
 سطح چونکہ جسم کا آخر ہے اس لئے عمق میں منقسم نہیں ہوتی (طول اور عرض میں تقسیم قبول کرتی
 ہے) اور خط عرض و عمق میں منقسم نہیں ہوگا، طول میں منقسم ہوتا ہے اور نقطہ طول و عرض و عمق سب
 میں منقسم نہیں ہوتا۔ پس نقطہ اس عرض کا نام ہوا جو کسی طرح منقسم نہ ہو سکے نہ طول میں نہ عرض
 میں نہ عمق میں۔ اسی جہت سے تو نقطہ بسیط ہوا، کیونکہ جو چیز منقسم ہوگی مرکب ہوگی اور جو
 چیز تقسیم قبول نہیں کرتی تو اس کے اجزاء نہیں ہوں گے۔

(۱) عبارت کی تشریح مکمل ہوئی، لیکن اس میں چند باتیں طلب وضاحت ہیں
 ترکیب: مصنف کا قول ”قدیقال“ میں ضمیر مستتر ”نوع“ کی طرف راجع ہے ”المقول“
 ماہیت کی صفت ہے (بحال متعلق الموصوف) اور اسی وجہ سے مؤنث نہیں آیا گیا اور
 الجنس، ”المقول“ کا نائب فاعل ہونے کی بناء پر مرفوع ہے اور ”فی جواب

ماہو“، ”المقول“ کے متعلق ہے۔ ”یقال“ کے متعلق نہیں۔ حاصل یہ ہے کہ کبھی نوع اس ماہیت پر حمل کی جاتی ہے کہ اس کی ماہیت اور غیر پر جنس ”ماہو“ کے جواب میں محمول ہو۔ (۲) شارح نے کہا ہے ”وفیہ مناقشة“، یعنی نسبت عموم و خصوص من وجہ کی نسبت تو درست ہے، لیکن نقطہ کی مثال جو دی گئی ہے اس میں مناقشہ ہے۔ خلاصہ یہ ہے کہ نقطہ کا وجود نہیں اور اگر مان بھی لیا جائے تو اس کا نوع حقیقی ہونا بھی مسلم نہیں کیونکہ ہو سکتا ہے کہ اس کے افراد مختلفہ الحقائق ہوں اور اگر مان لیا جائے کہ نقطے کے لئے مختلفہ الحقائق افراد ہیں تو اس کا نوع اضافی نہ ہونا مسلم نہیں کیونکہ ہو سکتا ہے کہ اس کے لئے جزء ذہنی ہوں اگرچہ خارجی نہ ہوں۔ (اس کی تفصیل آگے آرہی ہے)۔

(۳) نوع حقیقی و نوع اضافی میں نسبت عموم و خصوص من وجہ کی نسبت متاخرین کے نزدیک ہے اس لئے کہ وہ ”نقطہ“ کو بسیط قرار دیتے ہیں، یعنی ”نقطہ“ کی تعریف ہے کہ ”وہ عرض ہے جو اشارہ حیہ کے قابل ہو کر کسی جہت میں منقسم نہ ہو“ لہذا نقطہ کسی جہت میں منقسم نہیں ہوتا ہے اور جب یہ تقسیم کو بالکل قبول نہیں کرتا، تو اس کے اجزاء نہ ہوں گے اور جنس کے لئے اجزاء ہوتے ہیں اور جس کے واسطے اجزاء نہ ہوں اس کے لئے جنس نہ ہوگی، لہذا ”نقطہ“ کے لئے جنس نہ ہونے کی وجہ سے نوع اضافی ثابت نہیں۔ ”فتحقق النوع الحقیقی بدون الاضافی“ (۴) ”وفیہ نظر“، یعنی اس دعوے میں کہ جس کے لئے جزء نہیں اس کے واسطے جنس نہیں، اشکال ہے یعنی ہم اس بات کو نہیں مانتے کہ جس کے واسطے جزء نہ ہوں اس کے واسطے جنس نہ ہو کیونکہ جائز ہے کہ ایک شئی کے واسطے جزء خارجی نہ ہو اور اس کے لئے جزء ذہنی ہو اور جنس چونکہ اجزاء عقلیہ سے ہے (اجزاء عقلیہ اور ذہنیہ کی وضاحت آرہی ہے) اس لئے جائز ہے کہ ”نقطہ“ کے واسطے جنس ہو جو اسپر اور دوسری ماہیت پر ”ماہو“ کے جواب میں آئے۔ اس اشکال کا جواب یہ ہے کہ یہ جو آپ کہہ رہے ہیں کہ ہو سکتا ہے نقطہ کا کوئی جزء ذہنی ہو اور جنس بھی اجزاء ذہنیہ میں سے ہے اور جزء خارجی کے انقضاء سے جزء ذہنی کا انقضاء لازم نہیں آتا، ہم کہتے ہیں کہ جزء خارجی جزء ذہنی کے درمیان ذاتی تو کوئی تغیر نہیں، البتہ اعتباری فرق ہے اور وہ یہ ہے کہ جزء خارجی اس کو کہتے ہیں کہ جس میں جزء وجود کل سے علیحدہ

ہو سکے، لیکن جزء کا حمل کل پر نہ ہو سکے، جیسے چائے لے لے پتی پانی وغیرہ، دیکھئے اس میں پتی اور پانی چائے (کل) سے علیحدہ ہو سکتے ہیں۔ لیکن پتی بول کر یا پانی بول کر اس سے چائے مراد لینا درست نہیں، جزء ذہنی وہ ہے کہ جس میں جزء ہو، کل سے علیحدہ نہ ہو سکے، لیکن جزء کا حمل کل پر ہو سکے جیسے حیوان ناطق، کہ ”حیوان“ اور ”ناطق“ (جو کہ انسان کے اجزاء ہیں) کل (انسان) سے علیحدہ نہیں ہو سکتے، لیکن ہر ایک کا حمل انسان (کل) پر ہو سکتا ہے، فیہ قال ”الانسان ناطق“ ”والانسان حیوان“ ”توجب ذاتی کوئی فرق نہیں لہذا اجزاء خارجیہ کے منشی ہونے سے اجزاء ذہنیہ کا منشی ہونا لازم آیا، اس لئے آپ کا یہ احتمال بیان کرنا کہ ہو سکتا ہے کوئی جز ذہنی ہو اور جنس بھی اجزاء ذہنی میں سے ہو درست نہیں ہے۔ باقی ”نقطہ“ کو مطلقاً بسیط کہنا مناسب نہیں اس لئے کہ مطلقاً بسیط تو ذات اللہ تعالیٰ ہے دنیا کی کوئی چیز ان جیسے بسیط نہیں۔ یہی وجہ ہے کہ متقدمین کے نزدیک ایسی کوئی نوع نہیں جو بسیط ہو اسلئے وہ حضرات نوع حقیقی و نوع اضافی میں عموم و خصوص مطلق کے قائل ہیں (یعنی جہاں حقیقی پائی جائے گی اضافی ضرور وہاں ہوگی کما فی ”الانسان“ اور جہاں اضافی پائی جائے گی، حقیقی کا وہاں پایا جانا ضروری نہیں کما فی ”الحیوان“) اور متاخرین چونکہ نوع بسیط کا مصداق ”نقطہ“ کو ٹھہراتے ہیں اسلئے وہ ان کے درمیان عموم و خصوص من وجہ کے قائل ہو گئے۔ کما مر۔

ثم الاجناس قد تترتب متصاعدة الى
العالی كالجوهر ویسمى جنس الاجناس
والانواع متنازلة الى السافل ویسمى
نوع الانواع وما بينهما متوسطات

پھر اجناس کبھی ترتیب دی جاتی ہے اس حال میں کہ وہ عالی (یعنی اوپر کی طرف) چڑھنے والی ہوتی ہے، جیسے جوہر اور اس عالی کو جنس الاجناس کہتے ہیں اور انواع ترتیب دیئے جاتے ہیں اور اس حال میں کہ وہ سافل (یعنی نیچے کی طرف اترتے ہوتے ہیں اور اس سافل کو نوع الانواع کہتے ہیں جو عالی اور سافل کے بیچ میں ہوں کو متوسطات کہتے ہیں

قوله متصاعده الخ

یہاں سے جنس اور نوع کی اقسام اور ان کی ترتیب کا ذکر ہے حاصل یہ کہ اجناس کو اس طرح ترتیب دیتے ہیں، سافل سے عالی کی طرف یعنی خاص سے عام کی طرف ترقی کرتے ہیں۔ پس وہ جنس جو سب سے اوپر یعنی اعم ہو اس کو جنس سافل کہتے ہیں۔ اور وہ جنس جو ان دونوں کے درمیان میں ہو یعنی بعض سے اخص ہو اور بعض سے اعم ہو اسے جنس متوسط کہتے ہیں۔

دیکھو! ہم نے جنسوں کو یوں ترتیب دی۔ حیوان، جسم نامی، جسم، جوہر۔ ان میں سب سے اوپر اور سب سے اعم ”جوہر“ ہے اس کو جنس عالی و جنس الاجناس کہیں گے۔ اور سب سے نیچے اور سب سے اخص ”حیوان“ ہے ان کو جنس سافل کہیں گے اور ”جسم نامی و جسم“ جو ان دونوں کے درمیان میں ہیں اجناس متوسط کہیں گے۔ ”جسم نامی“ حیوان سے اعم ہے اور جسم و جوہر سے اخص اور ”جسم“ حیوان و جسم نامی سے اعم ہے اور جوہر سے اخص۔

انواع اضافیہ کو اس طرح ترتیب دیتے ہیں کہ اوپر سے نیچے کی طرف، یعنی عام سے خاص کی طرف اترتے ہیں۔ پس وہ نوع جو سب سے نیچے اور سب سے اخص ہو اسے نوع الاجناس اور نوع سافل کہتے ہیں۔ اور جو سب سے اوپر اور سب سے اعم ہو اسے نوع عالی کہتے ہیں۔ اور وہ نوع جو ان دونوں کے درمیان میں ہو اسے نوع متوسط کہتے ہیں۔

دیکھو! ہم نے انواع اضافیہ کو یوں ترتیب دی جسم، جسم نامی، حیوان، انسان۔ پس ”انسان“ نوع الاجناس اور نوع سافل ہے۔ اور ”جسم“ نوع عالی۔ اور ”حیوان“ و ”جسم نامی“ انواع متوسط ہیں۔

خلاصہ: یہ ہے کہ اعم الاجناس کو جنس عالی و جنس الاجناس کہتے ہیں۔ اور اخص الاجناس کو جنس سافل اور درمیان والی جنسوں کو اجناس متوسط اور اخص الاجناس کو نوع سافل اور نوع الاجناس کہتے ہیں اور اعم الاجناس کو نوع عالی اور درمیان والے نوعوں کو انواع متوسط۔ اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ انواع کے اندر خصوص مطلوب ہوتا ہے اور اجناس کے اندر عموم مطلوب ہوتا ہے، خصوص اوپر سے نیچے کی طرف آنے میں حاصل ہوتا ہے اور عموم نیچے سے اوپر جانے کی

صورت میں حاصل ہوتا ہے یعنی خصوص کی ترقی نزول میں ہے اور عموم کی ترقی صعود میں ہے اس لئے انواع کی ترتیب متنازل ہوگی اور اجناس کی ترتیب متصاعدہ ہوگی۔
فائدہ:

- (۱)۔۔۔ انواع سے مراد کلام مصنف میں صرف انواع اضافیہ ہیں کیونکہ انواع حقیقیہ میں ترتیب محال ہے اس لئے کہ اگر ان میں ترتیب دی جائے اور ایک نوع حقیقی کے اوپر دوسری نوع حقیقی رکھی جائے تو اوپر والی نوع کا جنس ہونا لازم آئے گا اور نوع حقیقی کا جنس ہونا محال ہے۔
- (۲)۔۔۔ مصنف نے جنس سافل کو اس وجہ سے صراحتہ بیان نہیں کیا کہ اس کا علم نوع سافل کے اوپر قیاس کر کے ہو سکتا ہے اسی طرح نوع عالی کا علم جنس عالی پر قیاس کر کے ہو سکتا ہے۔

قوله وما بينهما متوسطات الخ
”ما بینہما“ ضمیر میں دو احتمال ہیں:

- (۱)۔۔۔ یہ کی ضمیر مطلق عالی و سافل کی طرف لوثی ہے (کیونکہ مصنف کی عبارت میں ”عالی“ اور ”سافل“ کا لفظ کسی قید کے ساتھ مقید نہیں کہ عالی جنس ہے یا نوع، اس طرح سافل جنس ہے یا نوع) تو اس وقت مطلب یہ ہوگا کہ سلسلہ اجناس و انواع میں عالی و سافل کے درمیان متوسطات ہیں۔ یعنی جنس عالی اور جنس سافل کے درمیان جو جنس ہوگی وہ جنس متوسط ہے اور نوع عالی اور نوع سافل کے درمیان جو نوع واقع ہوگی وہ نوع متوسط ہے۔
- (۲)۔۔۔ مرجع ضمیر جنس عالی و نوع سافل کو قرار دیا جائے (کیونکہ اجناس کی جانب صراحتہ عالی کا ذکر ہے اور انواع کی جانب میں صراحتہ سافل کا ذکر ہے تو اس وقت مطلب یہ ہوگا کہ جنس عالی و نوع سافل کے درمیان متوسطات ہیں۔ آگے شارح ”اما جنس متوسط فقط كالنوع العالی“ سے اسی صورت کے مبنی احتمال ذکر کرتے ہیں حاصل یہ ہے کہ جنس عالی اور نوع سافل کے درمیان کچھ متو۔ طات فقط جنس ہوں گے، کچھ فقط نوع اور کچھ دونوں ہوں گے۔ مثلاً فقط جنس متوسط ہوگی جیسے نوع عالی یعنی ”جسم مطلق“ کیونکہ اس کے اوپر جنس ہے یعنی ”جوہر“ اور اس کے نیچے بھی جنس ہے یعنی ”جسم نامی“ اور ”جسم مطلق“ نوع متوسط نہیں ہے کیونکہ اگرچہ اس کے نیچے نوع (جسم نامی) ہے لیکن اس کے اوپر نوع نہیں

’بلکہ اس کے اوپر ’جوہر‘ ہے اور ’نوع متوسط فقط کالجنس السافل‘ یعنی جنس سافل مثلاً ’حیوان‘ یہ نوع متوسط ہے کیونکہ اس کے اوپر (جسم نامی) اور نیچے (انسان) نوع ہے اور یہ جنس متوسط نہیں کیونکہ اگرچہ اس کے اوپر جنس (جسم مطلق) ہے لیکن اس کے نیچے جنس نہیں اس لئے کہ اس کے نیچے ’انسان‘ ہے جو نوع الانواع ہے۔

”أوجنس متوسط ونوع متوسط معاً کالجسم النامی“ یعنی ”جسم نامی“ اس کے اوپر ”جسم مطلق“ ہے وہ اس کے واسطے جنس بھی ہے اور ”جوہر“ کے اعتبار سے نوع بھی ہے اور اس کے نیچے ”حیوان“ ہے جو اس کے واسطے نوع بھی ہے اور ”حیوان نامخت“ کے اعتبار سے جنس بھی ہے یعنی ”انسان“ کے اعتبار سے نقشہ ذیل سے سمجھیں۔

الجوہر (جنس عالی)

الجنس المتوسط فقط	الجسم المطلق	النوع العالی
الجنس المتوسط	الجسم النامی	النوع المتوسط
الجنس السافل	الحيوان	النوع المتوسط فقط
الانسان (نوع سافل)		

آگے ”ثم اعلم“ سے شارح فرماتے ہیں کہ بعض اہل منطق نے اجناس اور انواع کے چار مراتب بیان کئے ہیں، کیونکہ وہ جنس مفرد اور نوع مفرد کے بھی قائل ہیں ان کے ہاں جنس مفرد وہ ہے کہ جس کے اوپر نہ کوئی جنس ہو اور نہ ہی نیچے کوئی جنس ہوں۔ اسی طرح نوع مفرد وہ ہے کہ نہ اس کے اوپر کوئی نوع ہو اور نہ اس کے نیچے کوئی نوع ہو اب اشکال یہ پیدا ہوتا ہے کہ مصنف نے اجناس اور انواع کے درمیان ترتیب کو بیان کیا لیکن جنس مفرد اور نوع مفرد کے درمیان ترتیب کو بیان نہیں کیا اس کا جواب یہ ہے کہ ترتیب کے لئے کم سے کم دو افراد کا ہونا ضروری ہے اور ان دونوں کا ایک ایک فرد ہے تو چونکہ مصنف کو صرف سلسلہ ترتیب بیان کرنا منظور تھا اس وجہ سے مفرد کو ذکر نہیں کیا یا پھر اس وجہ سے کہ مصنف کے نزدیک نوع مفرد اور جنس مفرد کا وجود ثابت نہ تھا اور جو مثال ان کے لئے بیان کی جاتی ہے وہ فرضی مثال ہے جنس مفرد کی مثال عقل مقرر کی گئی ہے اس کے لئے یہ فرض کیا گیا ہے کہ عقل کے اوپر جوہر

ہے وہ جنس نہیں بلکہ عرض عام ہے اور عقل کے نیچے عقول عشرہ ہیں وہ بھی جنس نہیں بلکہ انواع ہیں اسلئے عقل جنس بسیط ہے نہ اس کے اوپر جنس نہ اسلئے نیچے جنس، نوع مفرد کی مثال بھی عقل ہی کو ذکر کیا جاتا ہے اور اس کیلئے پھر یہ فرض کرنا پڑتا ہے کہ جو ہر عقل کیلئے جنس ہے نوع نہیں اور عقل کے تحت میں عقول عشرہ ہیں جو اشخاص ہیں انواع نہیں اسلئے اس فرض کے بعد عقل ایسی نوع ہوئی جس کے اوپر کوئی نوع نہیں اور نہ اس کے نیچے نوع ہے۔

الثالث: الفصل فی جواب ای

شئی ہوفی ذاتہ

تیسرا فصل ہے اور فصل وہ کلی ہے جو ”ای شئی ہوفی ذاتہ“ کے جواب میں محمول ہو

قوله ای شئی الخ: یہاں تین باتیں ہیں:

(۱)۔۔۔ ”فصل“ کا لغوی معنی واصطلاحی تعریف مع قیودات احترازیہ۔

(۲)۔۔۔ ”ای“ کی وضع لغت میں کس معنی کے واسطے ہوئی۔

(۳)۔۔۔ امام رازیؒ کے اشکال کے دو جواب۔

(۱)۔۔۔ ”فصل“ کے معنی لغت میں ”قطع کرنے“ کے ہیں، منطقیوں کے ہاں ”فصل“ کا اطلاق میسر ذاتی پر ہوتا ہے۔ یعنی ہر وہ شئی جو نوع کو ان چیزوں سے جدا کرتی ہے جو اس کے ساتھ جنس میں شریک ہوتی ہیں پوری تعریف ”فصل“ کی یہ ہونی چاہئے۔ ”ہو الکلی المقول علی الشیئی فی جواب ای شئی ہوفی ذاتہ“ یعنی ”فصل“ وہ کلی ہے جو ”ای شئی ہوفی ذاتہ“ کے ذریعے سوال کے جواب میں واقع ہو۔ ”ای شئی“ کی قید سے ”نوع جنس“ نکل گئے، کیونکہ یہ دونوں ”ماہو“ کے جواب میں محمول ہوتے ہیں ایسے ہی ”عرض عام“ بھی نکل گیا کیونکہ وہ کسی کے جواب میں محمول نہیں ہوتا۔ اور ”فی ذاتہ“ کی قید سے ”خاصہ“ بھی نکل گیا کیونکہ وہ ”فی عرضہ“ کے جواب میں محمول ہوتا ہے۔

(۲)۔۔۔ ”اعلم“ سے کلمہ ”ای“ کا موضوع لہ ذکر کر رہے ہیں مطلب شارح کا یہ ہے کہ کلمہ ”ای“ موضوع ہے اس چیز کو طلب کرنے کیلئے جو شئی (انسان) کو ان چیزوں (بقر، فرس

غنم، وغیرہ) سے تمیز دے جو چیزیں اس ”ای“ کے مضاف الیہ (حیوان) میں اس شئی (انسان) کی مشارک ہیں مثلاً دور سے ایک چیز دیکھی اور یقین کر لیا کہ وہ حیوان ہے لیکن شک اس میں ہو رہا ہے کہ (کونسا حیوان ہے ”انسان“ ہے یا ”فرس“؟ تو اس وقت دیکھنے والا کہتا ہے ”ای حیوان ہذا؟“ تو اس وقت ایسی شئی کو جواب میں کہا جائے گا جو اس کو ان چیزوں سے جدا کر دے جو حیوانیت میں اسکے شریک ہیں مثلاً کہا جائے ”ناطق“ تو ناطق نے آکر انسان کو حیوانیت کے ساتھ شامل چیزوں سے تمیز دے دیا جب یہ تمہیدی بات سمجھ میں آئی تو اب جب کہا جائے ”الانسان ای شئی ہو ذاتہ“ تو اس وقت مطلوب ہوگا کہ ”انسان“ کا ایسا ذاتی بتاؤ جو ”انسان“ کو ان چیزوں سے جدا کر دے جو اس کے ساتھ ”ای“ کے مضاف الیہ یعنی ”شئی“ ہونے میں شریک ہیں۔ تو اس وقت جواب میں ”حیوان ناطق“ بھی آئے گا اور صرف ”ناطق“ بھی اور صرف حیوان بھی اب مجموعہ ”حیوان ناطق“، ”انسان“ کا حد اتام ہے جب کہ صرف ”ناطق“، ”انسان“ کی فصل ہے اس سے معلوم ہوا کہ ”ای شئی“ کے جواب میں جس طرح فصل آتی ہے ایسے ہی حد اتام بھی آتا ہے لیکن اشکال یہ ہے کہ اس میں دو خرابیاں لازم آتی ہیں۔ (فیلمز سے شارح نے انہیں خرابیوں کی نشاندہی کی ہے) ایک ”ای شئی ہوفی ذاتہ“ کے جواب میں حد اتام کا واقع ہونا حالانکہ وہ تو ”ماہو“ کے جواب میں واقع ہوتا ہے جیسے ”الانسان ماہو“ تو جواب میں ”حیوان ناطق“ آئے گا۔ دوسری خرابی یہ کہ فصل کی تعریف مانع از دخول غیر نہ رہی ”فصل“ کی تعریف میں حد اتام بھی داخل ہوگئی اس لئے کہ مثلاً ”حیوان ناطق“ کا مجموعہ تو حد اتام ہے، حالانکہ حد تو فصل سے مغایر ہے اس لئے کہ حد جنس و فصل دونوں سے مرکب ہوتا ہے (اور فصل مرکب نہیں) تو اس لئے فصل کی تعریف میں ایک غیر شئی (حد اتام داخل ہوا) اور یہی اشکال امام رازی کا ہے۔

(۳)۔۔۔ اب اشکال کے دو جواب ہیں۔

(الف) صاحب محاکمات (قطب الدین رازی) کی طرف سے ہیں اس جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ ”ای“ کی تعریف (کہ ”ای“ کی وضع مطلق تمیز کی طلب کے واسطہ ہوتی ہے خواہ

ممیز ذاتی ہو یا عرض یا کچھ اور) جو ہم نے کی ہے یہ تعریف لغوی ہے (اور اسی تعریف لغوی کو دیکھ کر آپ نے اشکال کیا ہے) لیکن مناطقہ نے اس پر اصطلاح کر لی ہے کہ ”ای شئی“ کے ساتھ ایسا ممیز طلب کیا جاتا ہے جو ”ماہو“ کے جواب میں واقع نہ ہوتا ہو یعنی مناطقہ کے اصطلاح میں ”ای“ کی تعریف میں کچھ الفاظ کا اضافہ ہے کہ کلمہ ”ای“ اس ممیز کو طلب کرنے کیلئے آتا ہے جو ”ماہو“ کے جواب میں واقع نہ ہوں اب اس قید کی وجہ سے جنس کی طرح حدتام بھی فصل کی تعریف سے نکل جاتی ہے، کیونکہ یہ دونوں ”ماہو“ کے جواب میں واقع ہوتے ہیں۔

(ب) دوسرا جواب محقق طوسی نے دیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ حسب قاعدہ ”مالہ جنس لہ فصل“ سائل کسی شئی کے فصل سے سوال اس کی جنس کے جاننے کے بعد کرے گا اور جب مثلاً کسی شئی کی جنس معلوم ہوگی تو اب صرف اس کے ممیز (فصل) سے سوال کرے گا تاکہ اس کو ان چیزوں سے تمیز دے دی جائے جو اس کے ساتھ جنس میں شریک ہیں مثلاً یوں کہے گا ”الانسان ای شئی“ (حیوان) ”ہو فی ذاته“ تو جواب فقط ”ناطق“ سے دیا جائے گا یعنی فصل سے اور جواب فقط جنس سے دینا یا جنس کو ”ناطق“ کے ساتھ ملا کر (جو کہ حدتام ہے) دینا درست نہیں ہوگا، کیونکہ ”شئی“ سے جنس (حیوان) مراد ہے جو پہلے سے ہم کو معلوم ہیں اگر ہم ان کو دوبارہ معلوم کریں گے تو تحصیل حاصل آئے گی جو کہ ناجائز ہے حدتام جواب میں اسلئے واقع نہ ہوگی کہ حدتام جنس اور فصل کا مجموعہ ہے اور جنس کا جواب میں واقع ہونا تو ممنوع ہے، جواب ہذا کی وجہ سے دونوں خرابیاں دور ہو گئیں۔ فقہ بدر۔

لہذا فصل کے سوا اور کوئی چیز جواب میں نہیں ہو سکتی۔

شارح نے محقق طوسی کے اس جواب کو ”صاحب محاکمات“ کے جواب کے مقابلہ میں ”أدق“ کہا ہے اس لئے کہ اس میں محقق طوسی نے دو چیزوں کی رعایت کی ہے یعنی اس میں فصل کے معنی اور سائل (متکلم) کی حالت کا لحاظ کیا ہے، کیونکہ دوسرے سے ممتاز کرنے والی شان فصل کو حاصل ہے نہ کہ حدتام کو اور سائل فصل کا لحاظ اس طرح کرتا ہے کہ سائل اولاً جنس کو جانتا ہے پھر اس جنس کے معلوم ہونے کے بعد وہ دوبارہ ایک ایسے فصل کو طلب کرتا ہے

جو اس ماحدیت کو اس کے جنس کے شرکاء سے جدا کر دے، تو جب جنس کا علم فصل کے لانے سے پہلے ہو چکا ہے تو پھر جواب میں اس کو فصل کے ساتھ ملانے کی کیا ضرورت ہے؟ اس طرح یہاں بھی عدا نام نہیں ہوگا اور شارح نے محقق طوسی کے جواب کو ”أتقن“ (محکم) کہا ہے اس لئے کہ صاحب محاکمات کے جواب پر اعتراض ہو سکتا ہے کہ اس طرح جواب دینا (کہ ارباب معقول نے اصطلاح مقرر کر لی ہے اور اصطلاح میں کچھ جھگڑا نہیں) ٹھیک نہیں، کیونکہ اس میں تو اعتراض کو تسلیم کر لینا ہے اور پھر خواخواہ اصطلاح کی آدھ لیکر اعتراض سے جان چھڑانا ہے نیز اصطلاح میں غلطی بھی ہو سکتی ہے اور جب اصطلاح میں غلطی ہو جائے تو جواب بھی غلط ہوگا۔ جب کہ محقق طوسی کے جواب پر اس طرح کا شبہ وارد نہیں ہوتا۔ واللہ درہ۔

فان میزہ عن المشارکات فی
الجنس القریب فقرب و إلا فبعید
پس اگر وہ کلی اس چیز کو ان امور سے تمیز دے جو جنس قریب
میں اس کے شریک ہیں تو وہ فصل قریب ہے ورنہ فصل بعید

قوله فقرب الخ فصل کی دو قسمیں ہیں:

(۱)۔۔۔ قریب (۲)۔۔۔ بعید

فصل قریب: وہ فصل ہے جو نوع کو اس کے مشارکات فی الجنس القریب سے تمیز دے، جیسے ”ناطق“ (انسان کی نسبت) کیونکہ ”ناطق“ ”انسان“ کو اس کے جنس قریب (حیوان) کے شرکاء (بقر، غنم وغیرہ) سے جدا کرتا ہے۔

فصل بعید: وہ فصل ہے جو نوع کو اس کے مشارکات فی الجنس البعید سے تمیز دے، جیسے ”حاس“ (انسان کی نسبت) اس لئے کہ ”انسان“ کی جنس بعید ”جسم نامی“ ہے لفظ ”حاس“ انسان کو اشجار و نباتات سے تمیز دیتا ہے جو ”جسم نامی“ ہونے میں انسان کے ساتھ شریک ہیں۔ یہاں ایک اشکال ہو سکتا ہے کہ فصل بعید کی تعریف (دخول غیر سے مانع اور فصلی قریب کی تعریف اپنے افراد کے لئے جامع نہیں، کیونکہ جس طرح ”حاس“ انسان کو ”جسم نامی“ کے شرکاء سے جدا کرتا ہے اس طرح ناطق بھی ”انسان“ کو جسم نامی کے شرکاء سے جدا

کرتا ہے، اسلئے کہ ”حساس“ نباتات (جسم نامی) سے تمیز دیتا ہے ٹھیک اس طرح ناطق بھی انسان کو نباتات (جسم نامی) سے تمیز دیتا ہے لہذا فصل بعید کی تعریف پر فصل قریب کی تعریف صادق آئی (اس لئے یہ مانع نہ ہوئی) اور فصل قریب کی تعریف جامع نہ ہوئی، کیونکہ اس سے ”ناطق“ نکل کر فصل بعید میں داخل ہوا۔

اس اشکال کا جواب یہ ہے کہ فصل بعید کی تعریف میں ”اصل“ فقط“ کی قید ملحوظ ہے یعنی فصل بعید ماہیت کو صرف اور صرف جنس بعید کے شرکاء سے جدا کرتا ہے اور ناطق انسان کو اگرچہ جسم نامی کے شرکاء سے جدا کرتا ہے لیکن اسکے ساتھ ساتھ وہ انسان کو ”حیوان“ کے شرکاء سے بھی جدا کرتا ہے لہذا ناطق پر فصل بعید کی تعریف صادق نہیں آتی۔

وَإِذَا نَسَبَ إِلَى مَا يُمِيزُهُ فَمَقُومٌ وَالْإِلَى مَا يُمِيزُ
عَنْهُ فَمَقْسَمٌ وَالْمَقُومُ لِلْعَالِي مَقُومٌ لِلْسَافِلِ
وَالْعَكْسُ وَالْمَقْسَمُ بِالْعَكْسِ
اور جب فصل کی نسبت اس چیز کی طرف کی جائے جس کو وہ تمیز
دیتی ہے تو وہ مقوم ہے اور اس چیز کی طرف کی جائے جس سے
وہ تمیز دیتی ہے تو وہ مقسم ہے اور جو فصل عالی کی مقوم ہے وہ
سافل کی مقوم ہے اور اس کا عکس نہیں اور مقسم کا حال مقوم کے برعکس ہے

قوله وَإِذَا نَسَبَ إِلَى مَا يُمِيزُهُ

فصل کے لئے ایک ممیز (بالفتح) ہوتا ہے، یعنی وہ شئی جس کو فصل تمیز دیتی ہے اور ایک ممیز عنہ یعنی وہ شئی جس سے فصل تمیز دیتی ہے اور اس میں شک نہیں کہ ممیز ”نوع“ ہے اور ممیز عنہ جنس اب اگر فصل کی نسبت ممیز (نوع) کی طرف ہو تو اس فصل کو ”مقوم للنوع“ کہتے ہیں، کیونکہ مقوم کا معنی ہے شئی کے قوام اور حقیقت میں داخل ہونے والا یعنی شئی کا جزء بن جانے والا اور فصل اس وقت نوع کا جزء واقع ہوتی ہے تو اس نسبت کو نسبت تقویم کہتے ہیں، جیسے ناطق (فصل) انسان (نوع) کا ایک جزء اور نوع کے قوام اور حقیقت میں داخل ہے، اس لئے کہ انسان نام ہے حیوان ناطق کا، تو جس طرح ”حیوان“ ”انسان“ کا ایک جزء ہے، اس

طرح ناطق بھی ایک جزء ہے، تو ناطق ”انسان“ کا مقوم ہے اور اگر فصل کی نسبت ممیز عنہ (جنس) کی طرف ہو تو اس فصل کو ”مقسم الجنس“ کہتے ہیں۔

تنبیہ: یہاں شارح کی عبارت سمجھیں عبارت یہ ہے کہ ”ونسبة الى الجنس یميز عنه من بین افرادہ“ اور ایک نسبت جنس کی طرف ہے یہ جدا کرتی ہے اس ماہیت کو ”میمز“ کی ضمیر ماہیت کی طرف لوٹ رہی ہے اور ماہیت سے مراد وہ شئی ہے جو ”ماہو“ کے جواب میں واقع ہو لیکن اس عبارت میں ماہیت سے مراد مثلاً (انسان) ہے تو ماہیت (انسان) کو جدا کرتا ہے ”عنه“ اس جنس (حیوان) سے ایسے حیوان سے جو اپنے افراد کے ضمن میں ہو دیکھئے ایک مستقل حیوان ہے اور ایک حیوان وہ ہے جو افراد کے ضمن میں ہو جیسے فرس، بقر وغیرہ کے ضمن میں، تو یہ فصل ماہیت کو مستقل حیوان سے الگ نہیں کرتا، بلکہ اس حیوان سے الگ کرتا ہے جو افراد کے ضمن میں ہو، کیونکہ مستقل حیوان سے انسان کو اگر الگ کر دے تو وہ غلط ہو جائے گا اس لئے کہ انسان تو حیوان ہی ہے۔ مقسم اس لئے کہتے ہیں کہ مقسم کے معنی تقسیم کنندہ کے ہیں یہ فصل اپنے وجود اور عدم کے اعتبار سے جنس کی دو قسمیں کر دیتی ہے مثلاً ”ناطق“ جب حیوان کے ساتھ ملا، تو ایک قسم وجود کے اعتبار سے ”حیوان ناطق“ ہوئی اور عدم کے اعتبار سے دوسری قسم ”حیوان غیر ناطق“ ہوئی لہذا ہر فصل اپنی جنس کی مقسم ہوئی اور اس نسبت کو نسبت تقسیم کہتے ہیں۔

قوله المقوم للعالی الخ

واضح رہے کہ نوع کے لئے مقوم صفت ہے اور جنس کے لئے مقسم صفت ہے مقوم کے بعد جب عالی اور سافل کا ذکر ہوگا تو اس سے نوع عالی اور نوع سافل مراد ہوگی اور جنس کے بعد عالی اور سافل کا ذکر ہو تو اس سے جنس عالی اور جنس سافل مراد ہوگی۔ موبہ کلیہ کا سورلفظ ”کل“ ہے یہاں ”المقوم“ میں الف لام استغراقی بمعنی ”کل“ ہے جو موبہ کلیہ کے سور کی طرح ہے۔ ”المقوم“ ”ای کل المقوم“ ”مقوم نوع عالی“ مقوم نوع سافل ہے اور اس کا عکس نہیں (عکس سے مراد عکس لغوی ہے) لہذا یہاں دو دعوے ہوئے:

(۱) جو فصل مقوم نوع عالی ہے وہ مقوم نوع سافل بھی ہے۔

(۲) یہ ضروری نہیں کہ جو فصل مقوم نوع سافل ہو وہ مقوم نوع عالی بھی ہو (یعنی مقوم نوع سافل کبھی مقوم نوع سافل ہوتا ہے اور کبھی نہیں) ”ولا عکس ای کلیاً“ سے شارح نے ایجاب کلی کا رفع کر کے اسی بات کی طرف رہنمائی کی ہے۔ درمیان میں شارح نے فرمایا ”وليعلم الخ“ یعنی اس سے پہلے جو عالی اور سافل گزرا ہے تو وہاں کہا تھا کہ جنس عالی وہ ہے جس کے اوپر کوئی جنس نہ ہو اور جنس سافل وہ ہے جس کے نیچے کوئی جنس نہ ہو نوع عالی وہ ہے جس کے اوپر کوئی نوع نہ ہو اور نوع سافل وہ ہے جس کے تحت کوئی نوع نہ ہو، لیکن یہاں عالی (جنس ہو یا نوع) اور سافل (جنس ہو یا نوع) سے مراد مذکور اصطلاحی عالی اور سافل مراد نہیں، بلکہ ہر وہ عالی مراد ہے کہ جو کسی سے اوپر ہو (خواہ بعض سے اوپر ہو اور بعض سے نیچے یا سب سے اوپر ہو) اور سافل سے مراد جو کسی سے نیچے ہو (خواہ سب سے نیچے ہو یا بعض سے نیچے اور بعض سے اوپر) حتیٰ کہ جنس متوسط مثلاً ”جسم نامی“ حیوان کے اعتبار سے عالی ہے اور جسم مطلق کے اعتبار سے سافل ہے۔

پہلے دعوے کا ثبوت یہ ہے کہ مقوم کے معنی ہیں جزء بن جانے والا لہذا نوع عالی کا مقوم نوع عالی کا جزء ہے اور نوع عالی نوع سافل کا جزء ہے اور جزء کا جزء جزء ہوتا ہے پس نوع عالی کا مقوم نوع سافل کا جزء ہوا مثلاً ”حساس“ جو ”حیوان“ کا مقوم ہے اور ”انسان“ کا بھی۔

دوسرے دعوے کا ثبوت یہ ہے کہ ”ناطق“ ایک فصل ہے جو ”انسان“ کا مقوم ہے مگر ”حیوان“ کا مقوم نہیں بلکہ اس کا مقسم ہے ہاں البتہ ”حساس“ ایسا فصل ہے جو سافل ”انسان“ کا بھی مقوم ہے اور عالی ”حیوان“ کا بھی۔

قوله المقسم بالعکس الخ

مقسم کا معاملہ مقوم کے برعکس ہے، چنانچہ یہاں بھی دو دعوے پیدا ہوئے:

(۱)۔۔۔ جو فصل مقسم جنس سافل ہے وہ مقسم جنس عالی بھی ہے۔

(۲)۔۔۔ یہ ضروری نہیں کہ جو فصل مقسم جنس عالی ہو وہ مقسم جنس سافل بھی ہو۔

(یعنی مقسم جنس عالی کبھی مقسم جنس سافل ہوتا ہے اور کبھی نہیں) شارح نے یہاں بھی ”ای کلیاً“ سے ایجاب کلی کا رفع کر کے اسی بات کی طرف اشارہ کیا ہے۔

پہلے دعوے کا ثبوت یہ ہے کہ جنس سافل کا مقسم جنس سافل کی ایک قسم ہے اور جنس سافل جنس عالی کی ایک قسم ہے اور ”قسم القسم قسم“ قسم کی قسم اپنی قسم ہوتی ہے، لہذا جنس سافل کی مقسم جنس عالی کی قسم ہوئی، مثلاً ”ناطق“ جو کہ ”حیوان“ کا مقسم ہے اسی طرح ”جسم نامی“ جسم مطلق و جوہر کا بھی مقسم ہے۔

دوسرے دعوے کا ثبوت یہ ہے کہ ”حساس“، ”جسم نامی“ کا مقسم ہے، مگر ”حیوان“ کا مقسم نہیں بلکہ اس کا مقوم ہے ہاں البتہ ”ناطق“ ایسا فصل ہے جو جنس عالی ”جسم نامی“ کا بھی مقسم ہے اور جنس سافل ”حیوان“ کا بھی۔

فائدہ: الجوہر قائم بذاتہ کو کہتے ہیں۔ الجسم قابل للابعد الثلاثة (طول، عرض اور عمق) کو کہتے ہیں ”الجسم نامی، جوہر قابل للابعد الثلاثة“ نامی کو کہتے ہیں۔ ”حیوان“ جوہر قابل للابعد الثلاثة نامی حساس متحرک بالارادہ کو کہتے ہیں ”انسان“ جوہر قابل للابعد الثلاثة نامی حساس متحرک بالارادۃ ناطق کو کہتے ہیں اسی ترتیب کو ملحوظ رکھتے ہوئے پچھلی تفصیل کا سمجھنا ضروری ہے۔

الرابع الخاصة هو الخارج المقول

على ماتحت حقيقة واحدة فقط

چوتھا خاصہ ہے اور خاصہ وہ کلی عرضی ہے جو ان افراد پر محمول ہو، جو صرف ایک حقیقت کے تحت میں ہیں۔

قوله هو الخارج الخ

شارح نے ”أى الكلى الخارج“ کہہ کر اس بات کی طرف اشارہ کیا ہے، کہ کلی (محدوف) موصوف اور الخارج اس کی صفت ہے، کیونکہ ”خاصہ“ کلی کی ایک قسم ہے اور مقسم تمام اقسام میں معتبر ہوتا ہے، اس لئے مقسم ”الكلى“ کی صراحت کی، نیز ”هو الخارج“ میں، ”هو“ کی ضمیر بھی لفظ کلی کی طرف ہے۔ پھر لفظ ”الكلى“ جنس ہے اور ”الخارج المقول“ فصل ہے کیونکہ اس قید سے جنس نوع و فصل نکل جاتے ہیں اور ”فقط“ کی قید سے عرض نکل جاتا ہے۔

فائدہ: ”الخاصۃ“ میں ”تا“ نقل، صفت کے لئے ہے اور اس میں قاعدہ یہ ہے کہ غلبہ استعمال کے سبب کسی لفظ کو وصفیت سے اسمیت کی طرف نقل کیا جاتا ہے تو اسمیت، وصفیت کی فرع ہو جاتی ہے اور اس اعتبار سے وہ اسمیت مؤنث سے مشابہ ہو جاتی ہے، کیونکہ جس طرح مؤنث مذکر کی فرع ہے اسی طرح اسمیت وصفیت کی فرع ہے۔

قوله واعلم ان الخاصه الخ: خاصہ کی دو قسمیں ہیں:

۱۔۔۔ شاملہ ۲۔۔۔ غیر شاملہ

(یہاں پہلے یہ سمجھیں کہ خاصہ جن افراد کو عارض ہوتا ہے ان کو ذوالخاصہ کہتے ہیں) شاملہ: یعنی خاصہ جس شئی (ذوالخاصہ) کا خاصہ ہے اس کے تمام افراد کو شامل نہ ہو جیسے ”الکاتب بالفعل“ انسان کے لئے، کیونکہ تمام افراد انسان (ذوالخاصہ) بالفعل یعنی فی الوقت کاتب نہیں ہوتے، بلکہ کچھ افراد تو ساری عمر ایک حرف لکھتا بھی نہیں جانتے۔

قوله نوعیۃ وجنسیۃ الخ:

اشکال یہ ہے کہ خاصہ کی تعریف، عرض عام پر بھی صادق آتی ہے، کیونکہ مثلاً ”ماشی“ عرض عام ہے، مگر یہ خارج میں ایک حقیقت کے افراد پر محمول ہے یعنی ”حیوان“ کے افراد پر، لہذا یہ تعریف دخول غیر سے مانع نہ ہوئی۔۔۔؟

جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ خاصہ کی دو قسمیں ہیں: خاصۃ النوع، خاصۃ الجنس۔ خاصۃ النوع: کی تعریف یہ ہے کہ جو کئی کہ افراد کی حقیقت سے خارج ہو کر ایک حقیقۃ النوعیہ کے افراد پر محمول ہو جیسے ”ضاحک“ انسان کے لئے۔

خاصۃ الجنس: کی تعریف یہ ہے کہ جو کئی کہ ایک حقیقۃ جنسیہ کے افراد پر محمول ہو جیسے ”ماشی“ کہ حیوان کا خاصہ ہے اور انسان کے حق میں عرض عام ہے لہذا ”ماشی“ خاصۃ الجنس ہوا۔

قوله فافهم الخ: سے شارح ایک اشکال کی طرف اشارہ کرتے ہیں کہ خاصہ و عرض عام یا دونوں متبائن ہیں یا نہیں؟ اگر متبائن ہیں تو دونوں کا ایک مادہ میں جمع ہونا کیسے درست ہوگا؟ اور کیسے کہا جائے گا کہ ”ماشی“ خاصہ بھی ہے اور عرض عام بھی۔ کیونکہ خاصہ اور عرض عام آپس میں قسیمین ہیں اور قسیمین آپس میں متبائن ہوتے ہیں، اور اگر دونوں ایک دوسرے

کے متباہن نہیں تو دونوں کو علیحدہ علیحدہ قسمیں شمار کرنا درست نہیں، کیونکہ اقسام کے درمیان تباین ضروری ہوتا ہے۔۔۔؟

اس کا جواب یوں دیا جاتا ہے، کہ دونوں متباہن ہیں اور متباہنین کا جمع ہونا ایک مادہ میں جہت واحدہ سے نہیں ہو سکتا، لیکن اگر جہت بدل جائے تو یہ محال نہیں۔ محال اس صورت میں ہے کہ ایک جہت سے ایک مادہ میں دو متباہنین جمع ہوں لہذا یہ ہو سکتا ہے کہ ”ماشی“ باعتبار حقیقت حیوانیہ کا خاصہ ہو اس لئے کہ اس کیساتھ خاص ہے اور انسان کے اعتبار سے عرض عام ہو۔ اور اس میں حرج نہیں، کیونکہ احکام اعتبارات سے بدلتے رہتے ہیں۔ ”لولا الا اعتبارات لبطلت الحکمة“

الخامس: العرض العام وهو الخارج المقول عليها وعلى غيرها. وكل منهما ان امتنع انفكاكه عن الشئى فلازم بالنظر الى الماهية اولوجود، بيّن يلزم تصورہ من تصورا الملزوم او من تصورهما الجزم باللزوم وغير بين بخلافه والافعرض مفارق يدوم اويزول بسرعة او ببطوء

پانچواں عرض عام ہے اور عرض عام وہ کلی عرضی ہے جو ایک حقیقت اور اس کے غیر پر محمول ہو (جیسے ماشی انسان کا عرض عام ہے، کیونکہ یہ حقیقت انسانیہ کے افراد پر بھی محمول ہوتا ہے اور حقیقت حیوانیہ کے افراد پر بھی محمول ہوتا ہے) اور خاصہ اور عرض عام میں سے ہر ایک اگر اس کا شئی سے جدا ہو نا محال ہو تو وہ لازم ہے باہیت کے اعتبار سے ہو یا وجود کے اعتبار سے، بین ہے جس کا تصور ملزوم کے تصور سے لازم ہو یا دونوں کے تصور سے لزوم کا جزم لازم ہو۔ اور غیر بین اس کے خلاف ہے ورنہ عرض مفارق ہے ہمیشہ رہے یا زائل ہو جائے۔

قوله، وكل منهما الخ:

”منہما“ کی ضمیر خاصہ اور عرض عام کی طرف راجع ہے مطلب یہ کہ کلی عرضی کی دو قسمیں ہیں:

(چاہے خاصہ ہو یا عرض عام)

(۱)۔۔۔ عرض لازم (۲)۔۔۔ عرض مفارق

عرض لازم: وہ کلی عرضی ہے جس کا معروض سے جدا ہونا محال ہو۔

عرض مفارق: وہ کلی عرضی ہے جس کا معروض سے جدا ہونا محال نہ ہو (بلکہ ممکن ہو)

مثالیں: خاصہ عرض لازم کی مثال: ضاحک بالقوة، خاصہ عرض مفارق کی مثال: ”ضاحک بالفعل“، عرض عام عرض لازم کی مثال: کاتب بالقوة، عرض عام عرض مفارق کی مثال: کاتب بالفعل۔

قوله ثم اللازم الخ:

اب کلی عرضی کی دوسری قسم یعنی عرض لازم کی تقسیم ہو رہی ہے، عرض لازم کی دو تقسیمیں ہیں۔ (الف) ملزوم کے اعتبار سے (ب) لزوم کے اعتبار سے، پہلی تقسیم کی تین قسمیں ہیں:

(۱)۔۔۔ لازم الماہیة (۲)۔۔۔ لازم الوجود الذہنی

(۳)۔۔۔ لازم الوجود الخارجی

لازم الماہیة: وہ لازم ہے جو اپنے ملزوم (معروض) کی ماہیت کو من حیث ہی کے اعتبار سے لازم ہوتا ہے (یعنی وجود ذہنی یا وجود خارجی کی خصوصیت ملحوظ نہ ہو بلکہ ملزوم کی نفس ماہیت کو لازم ہو ملزوم جہاں پایا جائے خارج میں یا ذہن میں ہر جگہ لازم اس کو ثابت ہو) جیسے زوجیت اربعہ فردیت خمسہ (زوجیت اربعہ کی ماہیت کو لازم ہے، اربعہ ذہن میں پایا جائے یا خارج میں ہر جگہ زوجیت اس کو لازم رہے گی اسی طرح فردیت خمسہ کو)

لازم الوجود الذہنی: وہ لازم ہے جس کا معروض سے جدا ہونا صرف ذہن میں محال ہو، جیسے کلیت مفہوم انسان کے ساتھ لازم ہے۔ (کیونکہ کلیت مفہوم انسان کو صرف ذہن میں لازم ہے نہ کہ خارج میں کیونکہ کلی و جزئی مفہوم ہوتے ہیں نہ کہ امور خارجی لہذا پہلے انسان کا تصور کیا جاتا ہے اور اس کے بعد عقل میں یہ بات آتی ہے، کہ یہ کلی ہے اہل منطق اسی قسم کو معقول ثانی کہتے ہیں)

لازم الوجود الخارجی: وہ لازم ہے جس کا معروض سے جدا ہونا خارج میں محال

ہو جیسے ”إحراق النار“ (کیونکہ آگ جب خارج میں پائی جائے گی تو احراق اس کو لازم ہوگا، ذہن میں اس کو احراق لازم نہیں) ”سواد حبشی“ (کیونکہ سواد صرف حبشہ میں پیدا ہونے والوں کیساتھ خاص ہے اکثر حبشی کالے ہوتے ہیں)۔ لازم کی دوسری تقسیم لزوم کے اعتبار سے ہے اس کی دو قسمیں نکلتی ہیں، بین اور غیر بین ”بین“ کی دو قسمیں ہیں۔

(۱) لازم بین بالمعنی الاخص (۲) لازم بین بالمعنی الاعم
 لازم بین بالمعنی الاخص: وہ لازم ہے جس کا تصور لزوم کے تصور سے لازم آئے جیسے ”بصر“ عی کے لئے، وجود جزء ہر کل کے لئے“ (کیونکہ عی کے معنی عدم البصر ہیں۔ پس جب عی کا تصور کیا جائے گا تو بصر کا تصور ضرور ہو جائے گا۔ پس ”بصر“ لازم بین بالمعنی الاخص ہو اور عی اس کا لزوم اسی طرح ”کل“ اس چیز کا نام ہے جس میں اجزاء پائیں جائیں لہذا جب کل کا تصور ہوگا، تو ممکن نہیں کہ وجود جزء کا تصور نہ ہو۔ چنانچہ ”وجود جزء“ لازم بین بالمعنی الاخص ہو اور کل اس کا لزوم)

لازم بین بالمعنی الاعم: وہ لازم ہے جس کے لزوم کا جزم لازم و لزوم اور ان کے نسبت رابطہ کے تصور سے لازم آئے (یعنی جب لازم و لزوم مع اس نسبت کے جو ان دونوں کے درمیان ہے، تصور کریں تو اس امر کا جزم ضرور حاصل ہو جائے کہ یہ لازم اپنے لزوم کا لازم ہے) جیسے ”زوجیت اربعہ“ (کیونکہ جو شخص اربعہ اور اس کی زوجیت اور اس کی نسبت رابطہ کا تصور کرے گا اس کو اس امر کا جزم ضرور حاصل ہوگا کہ زوجیت اربعہ کا لازم ہے) لازم غیر بین کی بھی دو قسمیں ہیں

(۱) لازم غیر بین بمعنی الاخص (۲) لازم غیر بین بمعنی الاعم
 لازم غیر بین بمعنی الاخص: وہ لازم ہے جس کے لزوم کے تصور سے لازم کا تصور نہ آئے جیسے ”کاتب بالقوة“ انسان کے لئے (اگرچہ کاتب بالقوة انسان کا لازم ہے اور انسان اس کا لزوم ہے، لیکن انسان کے تصور سے کاتب بالقوة کا تصور لازم نہیں آتا)

لازم غیر بین بالمعنی الاعم: وہ لازم ہے جس کے لزوم کا جزم، لازم و لزوم اور ان کی نسبت رابطہ کے تصور سے لازم نہ آئے جیسے ”حدوث عالم“ (کیونکہ عالم و حادث اور اس کی

نسبت کے تصور کرنے سے اس امر کا جزم حاصل نہیں ہوتا کہ حادث، عالم کو لازم ہے، اس لئے کہ اگر صرف اس تصور سے جزم حاصل ہوتا تو اس مطلوب پر دلیل قائم کرنے کی حاجت نہ ہوتی۔

عرض مفارق کی دو قسمیں ہیں: (۱)۔۔۔ دائم (۲)۔۔۔ غیر دائم

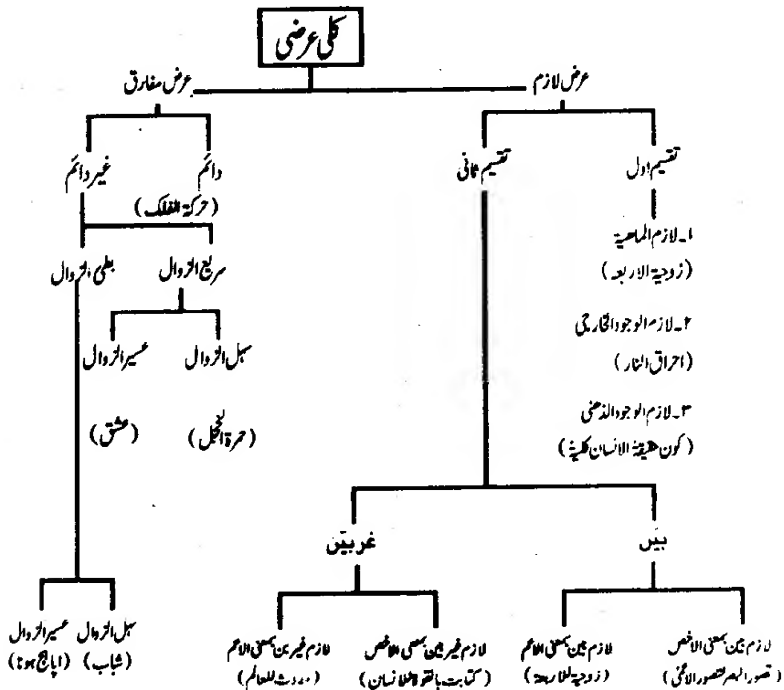
دائم: وہ عرض مفارق ہے جو اپنے معروض سے جدا نہ ہو جیسے ”حرکت فلک“ (یعنی حرکت کا جدا ہونا اپنے معروض یعنی فلک سے ممکن ہے، لیکن فلاسفہ یونان کے خیال کے موافق کبھی جدا نہیں ہوگی، بلکہ اس کو ہمیشہ سے ثابت ہے اور ثابت رہے گی)۔

غیر دائم: وہ عرض مفارق ہے جو اپنے معروض سے جدا ہو جائے۔ غیر دائم کی دو قسمیں ہیں:

(۱)۔۔۔ سرلیج الزوال (۲)۔۔۔ بطئی الزوال

سرلیج الزوال: جو جلد جدا ہو جائے، جیسے شرمندہ کے چہرے کی سرخی اور ڈرنے والے کی منہ کی زردی۔

بطئی الزوال: جو دیر سے جدا ہو جائے جیسے شباب، عشق۔



عبارت شارح کے چند وضاحت طلب مواضع

(۱)۔۔۔ شارح اس عبارت سے اشارہ کرتا ہے کہ مصنفؒ کے قول ”الوجود“ میں ”وجود“ سے مراد، وجود خارجی و وجود ذہنی ہے، مطلق وجود نہیں۔ چنانچہ ”لازم الوجود“ (جو کہ بظاہر عرض لازم کی قسم ثانی ہے) دو قسموں پر مشتمل ہے، لازم وجود خارجی اور لازم وجود ذہنی۔ لعموم الوجود، چنانچہ اب یہ تقسیم خاص نہ رہی، بلکہ مشہور تقسیم کی طرح عرض لازم باعتبار ملزوم کا انقسام لازم مابہیت، لازم وجود خارجی، لازم وجود ذہنی، تینوں قسموں کی طرف ہے مصنفؒ نے آخری دو قسموں کو اختصار کی وجہ سے ایک عبارت سے تعبیر کیا ہے، کیونکہ لازم الوجود، وجود ذہنی و وجود خارجی دونوں کو شامل ہے۔

(۲)۔۔۔ ”وہذا القسم یسمی معقولاً ثانیاً“، یعنی لازم وجود ذہنی (جو عرض لازم کی تیسری قسم ہے اور جس کی مثال حقیقت انسان کا کلی ہونا ہے) کو مناطقہ معقول ثانی کہتے ہیں، معقول ثانی کا مطلب یہ ہے کہ جس کی عقل دوسری مرتبہ تصور کر لے۔ اور لازم وجود ذہنی (کلیت) اپنے معروض (انسان) سے تعقل میں دوسری مرتبہ ہے، اس لئے کہ کلیت کا تعقل انسان کے تعقل کے بعد ہوتا ہے، یعنی عقل اولاً معنی انسانیت کا تعقل کرتی ہے پھر اس کی کلیت کا۔

(۳)۔۔۔ ”والبین لہ، معنیان“ اصل میں عبارت مصنفؒ ”بین یلزم تصورہ من تصور المزوم أو من تصورہما الجزم باللزوم“ سے بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ لازم بین کیلئے صرف ایک معنی ہے اسی طرح آگے ”وغير بین بخلافہ“ سے معلوم ہوتا ہے کہ غیر بین کے ایک معنی ہیں، حالانکہ لازم بین و غیر بین دونوں کے درحقیقت دو دو معنی ہیں، لیکن مصنفؒ نے ہر ایک کے دونوں معنوں کو ایک عبارت میں جمع کر دیا ہے۔ ”بین“ کے دو معنی عبارت مصنفؒ سے اس طرح معلوم ہوتے ہیں کہ ”یلزم تصورہ من تصور الملزوم“ مصنفؒ کی عبارت کی اس شق اول سے بین کے معنی اول یعنی بین بالمعنی الاخص معلوم ہوا، اور ”من تصورہما الجزم باللزوم“ عبارت کی شق ثانی سے معنی دوم یعنی بالمعنی الاعم معلوم ہوا ایسے ہی غیر بین کے دو معنی میں اول معنی (لازم

عیر بین بالمعنی الاخص (وہ ہے جو شق اول کے مخالف ہے اور دوسرا معنی (لازم عیر بین بالمعنی الاعم) وہ ہے جو شق ثانی کے مخالف ہے۔

خاتمة

مفہوم الکلی یسمی کلیاً منطقیاً ومعروضہ طبعیاً والمجموع عقلیاً وكذا الانوع الخمسة کلی کے مفہوم کو کلی منطقی کہتے ہیں اور اس کے معروض کو کلی طبعی اور مجموع کو کلی عقلی اور اسی طرح پانچوں قسمیں ہیں

نوٹ: یہ خاتمہ کتاب کا یا فن تصورات کا خاتمہ نہیں ہے، بلکہ بحث کلیات کا خاتمہ ہے اس جگہ کلیات کی بحث ختم ہوئی۔

قوله مفہوم الکلی الخ کلی کی تین قسمیں ہیں:

(۱)۔۔۔ کلی منطقی (۲)۔۔۔ کلی طبعی (۳)۔۔۔ کلی عقلی

(۱) کلی منطقی: لفظ ”کلی“ کے معنی کو کہتے ہیں، یعنی اس مفہوم کو جس کے ایک ذات سے زیادہ پر صادق ہونے کو عقل جائز رکھے، منطقی کے نزدیک جب کلی کا لفظ بولا جائے تو اس کا یہی مطلب ہوگا۔

(۲) کلی طبعی: کلی منطقی کے معروض اور مصداق (یعنی جس پر کلی منطقی کا مفہوم صادق آتا ہے) کو کلی طبعی کہتے ہیں، جیسے انسان، فرس (واضح رہے! کہ ”طبیعت“ کے دو معنی آتے ہیں ”ایک حقیقت اور ایک خارج“ اول کے اعتبار سے ”طبعی“ نام اس وجہ سے رکھا گیا ہے کہ یہ حقائق میں سے ایک حقیقت ہے، اور دوسرے معنی کے اعتبار سے ”طبعی“ نام اس وجہ سے رکھا ہے کہ وہ طبیعت یعنی خارج میں موجود ہے جیسے کہ شارح نے ”لوجودہ فی الطبائع ای فی الخارج“ کہہ کر اس دوسرے معنی کی طرف اشارہ کیا ہے اب یہ بات کہ اس وجود کی کیا صورت ہوتی ہے اس کی تفصیل آگے آ رہی ہے فانتظر)

کلی عقلی: کلی منطقی اور کلی طبعی کے مجموع (بالفاظ دیگر عارض اور معروض کے مجموعے) کو ”کلی عقلی“ کہتے ہیں، کیونکہ اس کا وجود صرف عقل میں ہوتا ہے جیسے: ”الانسان الکلی“ اور

”الفرس الکلی“ چونکہ اس کلی کا وجود صرف عقل میں ہوتا ہے، خارج میں نہیں ہوتا، اس لئے اس کو عقلی کہتے ہیں۔

فائدہ: شارح نے ”مفہوم الکلی“ کی تفسیر جب ”ما یطلق علیہ لفظ الکلی“ سے کی، تو اس تفسیر میں کلی طبعی شامل تھا، کیونکہ کلی طبعی (انسان و حیوان وغیرہ) پر بھی لفظ کلی کا اطلاق ہوتا ہے، لہذا شارح نے یعنی ”المفہوم الذی“ کے ذریعے اسکی دوبارہ تفسیر کر دی کہ مفہوم کلی سے مراد وہ مفہوم ہے جس کا فرض صدق کثیرین پر ممتنع ہو۔

قوله وكذا الانواع الخمسة الخ یعنی کلی کی پانچوں قسموں کا بھی یہی حال ہے، یعنی جس طرح کلی کے مفہوم کو ”کلی منطقی“ اور اس کے معروض کو ”کلی طبعی“ اور دونوں کے مجموع کو ”کلی عقلی“ کہتے ہیں اس طرح کلی کی انواع خمسہ نوع، جنس، فصل، خاصہ و عرض عام کے مفہومات کو نوع منطقی، جنس منطقی، فصل منطقی، خاصہ منطقی و عرض عام منطقی کہتے ہیں اور ان کے معروضات کو نوع طبعی، جنس طبعی، فصل عقلی، خاصہ عقلی و عرض عام عقلی کہتے ہیں۔

قوله بل الاعتبار الخ شارح نے ذکر کیا ہے کہ اعتبارات ثلاثہ (منطقی، طبعی، عقلی) کلی کی طرح جزئی میں بھی چل سکتے ہیں، یعنی جزئی، جزئی منطقی (جزئی کا مفہوم) جزئی طبعی (مصدق جزئی جیسے اسامہ) و جزئی عقلی (زید بن الجری) بھی ہوتا ہے۔ مگر مصنف نے اس کو اس وجہ سے ذکر نہیں کیا کہ منطقی ”من حیث هو“ منطقی کی غرض کلیات سے ہے، جزئیات سے نہیں۔

والحق أن وجود الطبعی بمعنی وجود اشخاصہ
اور حق یہ ہے کہ کلی طبعی کا وجود اس کے افراد کے وجود کے معنی میں ہے۔

قوله والحق الخ شارح کی غرض یہ ہے کہ اس بات پر تو سب کا اتفاق ہے کہ کلی منطقی و کلی عقلی کا اپنے افراد کے ضمن میں وجود خارجی نہیں، کلی منطقی کیوں موجود نہیں؟ کیونکہ کلی منطقی عبارت ہے کلی کے مفہوم سے اور مفہومات کے ساتھ جو کلیت عارض ہوتی ہے وہ عقل میں ہوتی ہے لہذا یہ عقلی چیز ہے۔ رہی بات کلی عقلی کی، تو یہ کلی عقلی، کلی منطقی و کلی طبعی کے مجموعے کو کہا جاتا ہے اور یہ بات ظاہر ہے کہ جس مجموعے کے اجزاء میں سے کوئی جزء خارج میں نہ ہو، تو مجموعہ بھی خارج میں متحقق نہیں ہو سکتا ہے۔ ”فلان انتفاء الجزء يستلزم انتفاء الكل“ انتفاء

جزء کے لئے انتفاء کل لازم ہے (واضح رہے کہ اس قاعدہ پر اشکال ہے کہ ہم نے چار چیزیں فرض کیں ان میں سے ایک ختم ہوگئی اس سے لازم نہیں آتا کہ کل بالکلیہ ختم ہو جائے؟ جواب اس کا یہ ہے کہ ”کل من حیث الكل“ باقی نہیں رہتا جب اس کل کا کوئی جزء منقہ ہو جائے چنانچہ ایک کے انتفاء سے چار باقی نہیں رہتا؟۔ اب رہی بات کلی طبعی تو اس میں یہ بات ہے کہ کلی طبعی میں اگر ماہیت کا اتصاف کلیت کے ساتھ مان لیا جائے تو پھر ایسی حالت میں کلی طبعی بھی بالاتفاق خلدج میں موجود نہیں کیونکہ ”انسان“ (متصف بالکلیہ جس کو کلیت عارض ہوئی) کا معروض ہوتا) ذہن میں ہے خارج میں نہیں کیونکہ کلی خارج میں نہیں ہوگی البتہ اس میں اختلاف ہے کہ کلی طبعی کو جب کلیت عارض ہو سکتی ہے، لیکن ابھی عارض نہیں ہوئی مثلاً ”انسان“ (من حیث هو هو جس کو کلیت عارض نہ ہو) اپنے افراد کے ضمن میں خارج میں موجود ہے یا نہیں؟ جمہور حکماء معتقدین اور شارح کا مذہب تو یہی ہے کہ اس وقت ”انسان“ ضمن افراد خارج میں موجود ہے جب کہ بعض متأخرین کا کہنا یہ ہے کہ کلی طبعی دوسری صورت میں بھی اپنے افراد کے ضمن میں خارج میں وجود نہیں رکھتا، ان کے نزدیک کلی طبعی کے خارج میں موجود ہونے کا مطلب اسکے افراد کا موجود ہونا ہے، مصنف تفتازانی کا مذہب بھی یہی ہے متأخرین کا کہنا ہے کہ اگر کلی طبعی اپنے افراد کے ضمن میں موجود ہو جائے تو دو ذریعہ ہیں۔

(۱)۔۔۔ پہلی خرابی یہ ہے کہ اس صورت میں افراد کا متضاد صفات کے ساتھ متصف ہونے کی وجہ سے ”شئی واحد“ کا بھی متضاد صفات کے ساتھ متصف ہونا لازم آئے گا حالانکہ شئی واحد کا متضاد صفات کے ساتھ متصف ہونا باطل ہے مثلاً انسان کلی طبعی ہے اور اس کے افراد (زید، عمرو، بکرو وغیرہ) جزئی ہیں، تو اب انسان اپنے افراد کے ضمن میں موجود ہو تو مثلاً ”زید“ سورہا ہے اور سلیم کھا رہا ہے وغیرہ افراد صفات متضاد کے ساتھ موصوف ہیں تو ان کی وجہ سے شئی واحد یعنی انسان (جو کہ کلی طبعی ہے) کا بھی متضاد صفات کے ساتھ متصف ہونا لازم آئے گا۔

(۲)۔۔۔ دوسری خرابی یہ آئے گی کہ افراد انسان کا ہر وقت مختلف مقامات میں موجود ہونے کی وجہ سے یہی انسان کا بھی ایک ہی وقت مختلف مقامات میں موجود ہونا لازم آئے گا اور ہر وقت مختلف مقامات میں شئی واحد کا موجود ہونا بھی باطل ہے۔ آگے شارح متأخرین

اور صنف کی دلیل رد کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ ”وفیہ تأمل“ اور ”تأمل“ میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ آپ کی دونوں دلیل ہمیں تسلیم نہیں، کیونکہ وحدت کی تین قسمیں ہیں:

- (۱)۔۔۔ واحد بالوحدة النوعی جیسے انسان
- (۲)۔۔۔ واحد بالوحدة النوعی جیسے حیوان
- (۳)۔۔۔ واحد بالوحدة الشخصی یعنی فردی جیسے زید

اب ٹھیک ہے کہ شئی واحد بال شخص، تو اس کا متضاد صفتوں کے ساتھ متصف ہونا ممنوع ہے نیز وہ ایک (واحد بالوحدة الشخصی) ہر وقت متعدد مقامات میں نہیں پایا جاسکتا، لیکن جو شئی واحد بالنوع ہو یا بالجنسی ہو تو وہ متضاد صفتوں کے ساتھ متصف ہو سکتی ہے نیز وہ ایک ہر وقت متعدد مکانات میں پایا جاسکتا ہے اور یہاں ہماری مراد واحد بالنوع یا واحد بالجنس ہے واحد بال شخص نہیں۔ (جس کی وجہ سے خرابی آتی ہے) لہذا بعض من افراد انسان کا خارج میں موجود نہ ہونے پر جو دو دلیلیں بیان کی گئی ہیں درست نہیں۔ بہر حال متاخرین پر اگرچہ اشکال ہے مگر ان کے نزدیک کلی کا خارج میں سرے سے وجود نہیں ہے خواہ وہ منطقی ہو، یا طبعی ہو یا عقلی ہو۔

فصل: معرف الشئی ما ینال علیہ لإفادة

تصوره ویشتراط ان یکون مساویاً

وأجلّی فلا یصح بالاعم والأخص

والمساوی معرفة وجهالة والأخفی

شئی کا معرف وہ ہے جو اس پر محمول ہو، تا کہ اس کے تصور کا فائدہ بخشے اور یہ شرط ہے کہ وہ اپنے معرف (بالفتح) کے مساوی ہو اور اس سے زیادہ روشن ہو، لہذا اعم اور اخص اور اس چیز سے جو معرفت اور جہالت میں معرف (بالفتح) کے برابر ہو اور اس چیز سے جو معرف (بالفتح) سے زیادہ پوشیدہ ہو، تعریف درست نہیں۔

قوله معرف الشئی الخ

تمہید: ابھی تک مصنف ان چیزوں کا تذکرہ فرما رہے تھے جن سے ملکہ معرف بنتا ہے (یعنی معرف کا موقوف علیہ) اب یہاں سے براہ راست معرف (یعنی موقوف و مقصود) کی بحث کو

بیان کر رہے ہیں اور تصورات کے اندر یہی بحث سب سے اصل ہے۔ واضح رہے کہ شارح کے قول میں ”ما یترکب منه المعروف“ سے مراد جنس، فصل و خاصہ ہے، مکمل کلیات خمسہ مراد نہیں، کیونکہ تعریفات میں عرض عام تو معتبر نہیں اور نوع کے ذریعے اگرچہ تعریف ہو سکتی ہے، لیکن اس کو حد یا رسم نہیں کہا جاسکتا ہے حالانکہ ماتن نے تعریف کو حد و رسم میں منحصر کیا ہے۔ یہاں دراصل تین امور ہیں:

(۱) معرف کی تعریف (۲) تعریف کا فائدہ (۳) صحت تعریف کی شرائط
معرف کی تعریف: جو کسی شئی پر اس لئے محمول ہو کہ اس شے کے تصور کا فائدہ بخشے تو اس چیز کو اس شئی کا معرف (بالکسر) کہتے ہیں اور اس شئی کو معرف (بالفتح) کہتے ہیں جیسے ”حیوان ناطق“ (یہ انسان پر اس لئے محمول ہوتا ہے کہ اس کے ذریعے انسان کا علم تصوری حاصل ہو جائے) پس حیوان ناطق کو معرف (بالکسر) اور ”انسان“ کو معرف (بالفتح) کہیں گے۔

نوٹ: معرف کو تعریف، حد، رسم اور قول شارح بھی کہتے ہیں ایسے ہی جس کی تعریف کی جاتی ہے یعنی معرف (بالفتح) کو محمد و ذر سوم اور مقول علیہ الشارح بھی کہتے ہیں ”ما یقال“ یہاں ”ما یحمل“ کے معنی میں ہے اور ”تصورہ“ کی ضمیر مجرور معرف (بالفتح) کی طرف راجع ہے۔

قوله اما بکنه او الخ سے تعریف کا فائدہ:

معرف کی تعریف میں لفظ تصور سے عام مراد ہے خواہ کنہ کے ذریعے سے تصور ہو (یعنی معرف، معرف کی کنہ یعنی اس کی تمام ذاتیات ہو) جیسے مثال مذکورہ میں یا وجہ خاص کے ذریعے سے (یعنی معرف، معرف کا تمام ذاتیات نہ ہو، بلکہ ایسی وجہ ہو کہ معرف اپنے تمام ماعدائے ممتاز ہو جائے) جیسے ”حیوان ضاحک“ انسان کی تعریف میں، یاد رکھو! کہ جب کسی شئی کی کنہ ذہن میں حاصل ہوتی ہے، تو وہ شئی اپنے تمام ماعدائے ممتاز بھی ہو جاتی ہے (یعنی تصور بالکنہ اعم مطلق اور تصور بالوجہ اخص مطلق ہے، چنانچہ ”حیوان ناطق“ انسان کے لئے تصور بالکنہ اور تصور بالوجہ دونوں ہے، جبکہ حیوان ضاحک انسان کے لئے تصور بالوجہ ہے نہ کہ بالکنہ) اس سے تم سمجھ لو گے کہ صورت اولیٰ میں بھی معرف اپنے تمام ماعدائے ممتاز ہو جاتا ہے، فرق صرف اس قدر ہے کہ صورت ثانیہ میں تمام ذاتیات

پر اطلاع حاصل نہیں ہوئی اور نہ اس پر اطلاع ہونا مقصود ہوتا ہے اور صورتِ اولیٰ اس سے مختلف ہے۔ بہر حال ”إما بكنهه أو بوجه يمتاز الخ“ یہ بطور مانعہ الخلو کے ہے کہ تعریف کی غرض ان دونوں میں سے کوئی نہ کوئی ضرور ہوگی، ہاں بعض دفعہ دونوں مقصد بھی حاصل ہو جاتے ہیں۔

قوله ولهذا الخ سے ما قبل پر تفریع کے ساتھ ساتھ تیسری بات ہے، حاصل یہ کہ معرف کی دو شرطیں ہیں:

پہلی شرط یہ ہے کہ معرف (بالکسر) و معرف (بalfتح) کے درمیان نسبت تساوی ہو دوسری شرط یہ ہے کہ معرف معرف سے زیادہ واضح ہو۔

پہلی شرط: پہلی شرط سے معلوم ہوا کہ معرف کے اندر چار چیزوں کا عدم ضروری ہے یعنی معرف معرف سے اعم نہ ہو (نہ اعم مطلق اور نہ ہی اعم من وجہ) نہ اس سے اخص مطلق ہو اور نہ ہی اس سے مبائن ہو۔

لان الاعم انھ یہ ما قبل اجمال کی تفصیل ہے یعنی معرف اعم مطلق یا اعم من وجہ اس وجہ سے نہیں ہو سکتا کہ اعم مطلق یا اعم من وجہ سے نہ معرف کی کنہ معلوم ہوتی ہے اور نہ وہ اپنے تمام ماعد اسے ممتاز ہو جاتا ہے، حالانکہ معرف کی شان یہ ہے کہ وہ معرف کی کنہ بتائے یا اس کو اس کے تمام ماسوا سے امتیاز دے، کما سبق، دیکھو! ”حیوان“ اعم مطلق سے انسان کی کنہ معلوم نہیں ہوگی، کیونکہ انسان کی کنہ ”حیوان ناطق“ ہے نہ کہ صرف ”حیوان“ اور ایسا بھی نہیں کہ ”حیوان“ انسان کو اس کے تمام ماعد اسے امتیاز دے کیونکہ ”حیوان“ میں بقر، غنم و فرس بھی داخل ہیں۔ اسی طرح ”ابيض“ اعم من وجہ نہ حیوان کی کنہ ہے اور نہ اس کو اپنے تمام ماعد اسے امتیاز دیتا ہے۔ اور معرف کو معرف سے انھی نہیں ہونا چاہیے۔ اخص اعم سے اخفی اس لئے ہے کہ اخص کا وجود عقل میں اعم سے کم ہے اور جس چیز کا وجود عقل میں کم ہوتا ہے وہ عقل کے نزدیک اخفی ہوتی ہے۔ شارح کی عبارت ”باحدا الوجهین الخ“ سے اسی طرف اشارہ ہے۔ شارح کا مطلب یہ ہے کہ مثلاً ”انسان“ کا تصور جب ”حیوان ناطق“ سے کر کے حیوان ناطق اس پر حمل کیا جائے گا، تو انسان سے اعم یعنی ”حیوان“ کا بھی تصور بالکنہ یا بالوجہ (یبتاز عن جمیع ماعداء)

دونوں طریقوں میں سے ایک طریقے پر ہو جائے گا، چنانچہ حیوان، کا تصور بالکنہ اس وقت ہوگا جب خاص (انسان) کا تصور بالکنہ ہو اور اعم اس کے واسطے ذاتی ہو تو اس وقت خاص (انسان) کا تصور بالکنہ اعم کے تصور بالکنہ کو تسلیم ہوتا ہے اس لئے کہ عام بالکنہ کے بغیر خاص بالکنہ کیسے حاصل ہو سکتا ہے؟ اور اعم کا تصور بالوجہ تصور خاص کے ضمن میں اس وقت ہوگا جب کہ خاص مثلاً ”انسان“ کو عرض عام یعنی ”ماشی“ کے ساتھ تصور کریں (یعنی ماشی کا انسان پر حمل کریں) تو اس وقت عام یعنی ”حیوان“ اس کے ضمن میں تصور بالوجہ ہو جائے گا، کیونکہ ”ماشی حیوان“ کے واسطے خاصہ ہے اس کو جمع ماعدا سے تیز دیتا ہے۔ ”فقد تصورت الحيوان في ضمن الانسان باحد الوجهين“ کا یہی مطلب ہے الحاصل اخص مطلق کا تصور اعم کے تصور کا کچھ نہ کچھ فائدہ دیتا ہے، مگر بات وہی ہے کہ اخص مطلق نسبتہ عام کے مقابلہ میں عقل میں اقل ہے وجود میں اور اخفی ہے نظر میں، اور باقی رہی یہ بات کہ معرف مباح نہ ہو تو اس بات کو ماتن نے ذکر نہیں کیا متن میں ”فلا يصح بالاعم والاخص“ سے شرط اول پر تفریع کر کے صرف تین چیزوں کا نہ ہونا بتایا، مباحن کا کوئی ذکر نہیں وقد علم الخ سے شارح جواب دے رہے ہیں حاصل یہ کہ ”مباين الشئى لا يحمل على الشئى“ قاعدہ مسلمہ کے پیش نظر مباين کی نفی معرف کی تعریف ”شئى کا معرف وہ ہے جو اس پر محمول ہو“ سے ہو چکی ہے کیونکہ معرف جب حمل ہوگا تو مباين نہ ہوگا۔ اسلئے ماتن نے دوبارہ اسکو بیان نہیں کیا فتعین الخ یعنی جب اعم مطلق، اعم من وجہ اخص مطلق مباين چاروں کی نفی ہو گئی تو یہ متعین ہوا کہ معرف اور معرف میں تساوی کی نسبت ہوگی۔ دوسری شرط: دوسری شرط سے دو باتوں کا نہ ہونا معلوم ہوا۔

(۱)۔۔ معرف و معرف جہالت میں برابر نہ ہوں، یعنی معرف و معرف آپس میں متضائقین نہ ہوں (متضائقین ان دو چیزوں کو کہتے ہیں جن میں ہر ایک کا تصور دوسرے کے اعتبار سے ہو جیسے ”اب و ابن“ پس ”اب“ کا معرف من لہ ابن ہے اور ”ابن“ کا معرف من لہ الاب ہے) اور سوائے متضائقین کے ایسے نہ ہوں جن میں ہر ایک سامع کو اسی قدر معروف و مجہول ہو جس قدر دوسرا فرض کرو کہ ایک شخص کہ کر کدن (گینڈا) و فیل (ہاتھی)

کی نسبت ۱۰:۱ ٹٹا جاتا ہے کہ دونوں حیوان ہیں اس سے زیادہ کچھ نہیں جانتا پس اس سے کرکدن کی تعریف میں ”حیوان شبیہ بالغیل“ کہنا درست نہیں۔

(۲)۔۔ معرف معارف سے اخفی نہ ہو جیسے اخص اعم کی تعریف میں یا حیوان شبیہ بالغیل کرکدن کی تعریف میں اس شخص کے سامنے جو کرکدن کو حیوان سمجھتا ہے۔

فائدہ: معرف کی شرائط میں ماتن نے ایک قید تو مساوات کی لگائی تھی اور دوسری قید ”اجلی“ کی ہے پہلی قید پر ”فلا یصح بالاعم والاخص“ متفرع ہے اور دوسری قید پر فلا یصح بالمساوی متفرع ہے۔

والتعریف بالفصل القریب حدو
بالخاصة رسم فان كان مع جنس
القریب فتام وإلا فناقص
اور فصل قریب کے ساتھ تعریف حد ہے اور خاصہ کے ساتھ
رسم ہے اگر حد درسم میں سے ہر ایک جنس قریب کے
ساتھ ہو تو وہ تام ہے ورنہ ناقص

قوله التعریف بالفصل القریب الخ

تعریف کے واسطے ضروری ہے کہ وہ ایسا امر ہو جو معرف کے ساتھ مخصوص ہو اور اس کے مساوی بھی ہو لہذا تعریف یا تو فصل قریب کے ساتھ ہوگی یا خاصہ کے ساتھ ہوگی کیونکہ تعریف کی مذکورہ شرطوں پر یہی دونوں ہی اتر سکتے ہیں۔ اب اسکی وضاحت یہ ہے کہ یہ امر (الامر المساوی مع المعروف) دو حال سے خالی نہیں یا ذاتی ہوگا یا عرضی، اگر وہ امر ذاتی ہے تو فصل قریب ہے (کیونکہ فصل قریب ہی معرف بالفتح کا مساوی ذاتی ہوا کرتا ہے جنس اور فصل بعید میں سے ہر ایک اگرچہ معرف کا ذاتی ہوتا ہے مگر مساوی نہیں ہوتا بلکہ معرف سے عام ہوتا ہے)۔ اور اگر امر مساوی عرضی ہے تو یہ خاصہ ہے (کیونکہ خاصہ ہی امر مساوی عرضی ہوتا ہے لا غیر، کیونکہ عرض عام معرف کا مساوی نہیں ہے)

پہلی صورت میں یعنی جب معرف میں فصل قریب ہو تو اس وقت معرف کا نام حد رکھتے ہیں

کیونکہ حد کے معنی امت میں ”منع“ کے ہیں اور ایسے ہی معرف و معرف میں غیر لواط اشل ہونے سے منع کر دیتا ہے۔

دوسری صورت میں، یعنی جب معرف میں خاصہ ہو تو اوقات معرف کا نام رسم رکھا جاتا ہے، کیونکہ رسم کا معنی لغت میں اثر کے ہیں اور شئی کا خاصہ شئی کے آثار میں سے ایک اثر ہوتا ہے، چنانچہ یہ تعریف معرف کے خاصہ یعنی اثر کیساتھ ہو رہی ہے اس وجہ سے اس کا نام رسم رکھا گیا ہے پھر اگر حد و رسم میں سے ہر ایک جنس قریب پر شامل ہے تو اس کو ”حد تام و رسم تام“ کہتے ہیں (الانسان حیوان ناطق حد تام کی مثال ہے اور الانسان حیوان ضاحک رسم تام کی مثال ہے) اور اگر جنس قریب پر شامل نہ ہو تو خواہ جنس بعید پر شامل ہو (جیسے کہ انسان کی تعریف میں جسم نامی ناطق یا جسم نامی ضاحک کہا جائے) یا فقط فصل قریب و خاصہ ہی ہو (جیسے انسان کی تعریف میں صرف ناطق یا صرف ضاحک) تو ”حد ناقص و رسم ناقص“ ہی ہے اس سے معلوم ہوا کہ حد کا مدار فصل قریب پر ہے اور رسم کا مدار خاصہ پر ہے اور تام کا مدار جنس قریب پر ہے۔ تام کو تام اس وجہ سے کہتے ہیں کہ تام بمعنی ”کامل“ ہے معرف جس وقت جنس قریب پر شامل ہوتا ہے تو اس وقت رسم و حد کو کامل کر دیتا ہے۔

قوله هذا محصل کلام الخ مناطقہ کے کلام کا خلاصہ یہ ہے کہ تعریف صرف ذاتیات سے ہوگی یا نہیں۔ اگر صرف ذاتیات سے ہو تو پھر دو حال سے خالی نہیں یا تو وہ تعریف جمیع ذاتیات سے ہوگی یا ببعض، اگر بجمیع ہو تو اسے ”حد تام“ اور ببعض ہو تو اسے ”حد ناقص“ کہتے ہیں۔ اور اگر تعریف صرف ذاتیات سے نہ ہو یا جنس قریب و خاصہ سے ہوگی تو یہ ”رسم تام“ ہے اور اگر تعریف صرف خاصہ یا خاصہ و جنس بعید سے کی جائے تو یہ ”رسم ناقص“ ہے۔

ولم یعتبروا بالعرض العام
اور منطقوں نے عرض عام کے ساتھ (تعریف کا)
اعتبار نہیں کیا ہے

قوله ولم یعتبروا الخ

مناطقہ کہتے ہیں کہ تعریف سے عرض یا معرف کی پوری حقیقت اور کنہ معلوم کرنا ہے یا

معروف (بالفتح) کے اپنے تمام ماعدائے ممتاز ہو جانا ہے ان دونوں میں سے کوئی غرض عرض عام سے حاصل نہیں ہوگی اس لئے عرض عام کا معرف (بالکسر) واقع ہونا صحیح نہیں ہے جیسے ”ماشى“ انسان کی تعریف میں۔

وَأما التعريف بمجموع الخ مناطقہ جو کہتے ہیں کہ عرض عام سے تعریف نہیں ہوتی ان کی اس بات کا مطلب یہ ہے کہ تنہا ایک عرض عام سے اگر تعریف کی جائے تو درست نہیں، ہاں چند عرض عام جن کا مجموعہ معرف کا خاصہ ہو جائے اس کے ساتھ تعریف جائز ہے کیونکہ درحقیقت یہ تعریف خاصہ مرکبہ کے ساتھ ہے نہ کہ عرض عام کے ساتھ جیسے کہ انسان کی تعریف میں کہا جائے کہ ”الانسان ماش، مستقيم القامة“ یعنی انسان چلنے والا، سیدھا قد و قامت والا ہے۔ یہاں ”ماش“ ”مستقيم“ وغیرہ میں سے ہر ایک انسان کا عرض عام ہے، کیونکہ ”ماش“ انسان کے علاوہ دوسرے حیوان بھی ہیں اور ”مستقيم القامة“ انسان کے علاوہ درخت بھی ہیں لیکن ”ماش“ اور ”مستقيم القامة“ سب کا مجموعہ انسان کا خاصہ مرکبہ بن گیا۔ ایسے ہی اگر ”الطائر الولود“ (بہت جننے والا پرندہ) خفاش کی تعریف میں کہا جائے، تو ”طائر“ اور ”ولود“ میں سے ہر ایک خفاش (چمکاؤر) کا عرض عام ہے، کیونکہ تنہا طائر تو سب ہی پرندے ہوتے ہیں اور صرف ”الولود“ چمکاؤر کے علاوہ تمام حیوانات پر بھی صادق آ سکتا ہے، لیکن دونوں کا مجموعہ ”خفاش“ کا خاصہ مرکبہ ہوا۔

وقد اجيز في الناقص ان يكون اعم
كاللفظي: وما يقصد به تفسير مدلول اللفظ
اور بے شک (تعریف) ناقص میں جائز رکھا گیا ہے کہ معرف اعم ہو جس طرح
تعریف لفظی میں اور تعریف لفظی وہ ہے جس سے لفظ کے معنی ظاہر کرنا مقصود ہو

قوله وقد اجيز في الناقص الخ اب تک جس تعریف کا ذکر ہوتا آیا ہے وہ تام و حقیقی تھی، اب یہ تعریف لفظی و تعریف ناقص کا بیان ہے۔

تعریف ناقص: وہ تعریف ہے جس سے نہ معرف کی کنہ معلوم ہو اور نہ وہ اپنے ماعدائے ممتاز ہو، بلکہ اس سے مقصود معرف کا اپنے بعض ماعدائے ممتاز ہو جانا ہو۔ متقدمین نے اس تعریف

ناقص میں : معرف کا اعم ہونا جائز رکھا ہے (اعم بھی عام ہے، اگر ذاتی ہو تو اسکو حد ناقص کہیں گے جیسے انسان کی تعریف حیوان سے۔ اور اگر عرضی ہو تو رسم ناقص جیسے انسان کی تعریف ماشی سے) بہر حال جب صرف یہ مقصود ہو کہ ”انسان“ مثلاً صرف ”شجر و حجر“ سے ممتاز ہو جائے تو اس وقت اس کی تعریف میں ”حیوان“ یا ”ماشی“ کہنا جائز ہے ”حیوان“ حد ”ناقص“ ہے اور ”ماشی“ رسم ناقص۔

بل جوزواللخ بلکہ متقدمین نے تعریف ناقص میں معرف کا عرض خاص ہونا بھی جائز رکھا ہے جیسے ”ضاحک“ حیوان کی تعریف میں، لیکن مصنف نے اس خیال سے کہ یہ تعریف بالاحفی ہے، غیر معتبر سمجھ کر اس کو ذکر نہیں کیا۔

تعریف لفظی : وہ تعریف ہے جس سے کسی لفظ کا معنی بتا دینا مقصود ہو (اس کو یوں سمجھو کہ ایک شئی آپ کو معلوم ہے، مگر یہ معلوم نہیں کہ فلاں لفظ اس کے لئے موضوع ہے اس حالت میں اس لفظ کے مدلول (معنی) کو بتا دینا یہی تعریف لفظی ہے۔ پس یہاں کسی مجہول کی تحصیل نہیں ہے، جیسا کہ تعریف حقیقی میں ہے، بلکہ ایک لفظ کے ذریعے سے ایک معنی معلوم کا متعین کرنا ہے) مثلاً یہ کہ تم ”شیر“ کو جانتے ہو، مگر یہ نہیں جانتے کہ اسے ”غضنفر“ کہتے ہیں پس تم سے یہ کہا گیا کہ ”الغضنفر أسد“ پس یہ تعریف لفظی ہوئی اس طرح ”أما الكتاب فالقران“ میں یہ ”القران“ تعریف لفظی ہے۔ اس تعریف میں معرف کا اعم ہونا جائز ہے جیسے کسی نے پوچھا کہ ما السعدانة؟ آپ نے کہا ”السعدانة نبت“ تو یہ تعریف لفظی ہوئی، کیونکہ سائل ”نبت“ تو جانتا ہے لیکن اس کو یہ معلوم نہیں ہے کہ ”سعدانة“ بھی ”نبت“ کے لئے موضوع ہے اور معرف (نبت) اعم بھی ہے۔ اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ تعریف لفظی کبھی مساوی ہوتی ہے اور کبھی اعم، دو مثالیں مساوی اور آخری مثال اعم کی ہے۔

فافہم : سے شارح تعریف حقیقی اور لفظی میں فرق کی طرف اشارہ کر رہے ہیں ان دونوں کے درمیان فرق یہ ہے کہ تعریف حقیقی کے اندر نامعلوم چیز کو معلوم کیا جاتا ہے، پہلے سے معلوم نہیں ہوتا اور لفظی کے اندر معلوم تو ہوتا ہے، لیکن ذہن سے ذہول ہوتا ہے اور دوسرے لفظ مشہور سے اس کو معلوم کیا جاتا ہے خلاصہ یہ ہے کہ حقیقی میں استحصال اور لفظی میں استحضار ہوتا ہے۔

التصدیقات

القضية قول يحتمل الصدق والكذب فان كان الحكم فيها بثبوت شئى لشئى أ ونفيه عنه فحملية موجبة أو سالبة ويسمى المحكوم عليه موضوعاً والمحكوم به محمولاً والدال على النسبة رابطة یہ تصدیقات کا بیان ہے، قضیہ وہ مرکب ہے جو صدق اور کذب کا احتمال رکھے۔ پس اگر قضیہ میں حکم ہو کہ ایک شئی دوسری شئی کو ثابت ہے یا ایک شئی دوسری شئی سے منفی ہے، تو وہ حملیہ ہے یا موجبہ یا سالبہ ہے اور محکوم علیہ کو موضوع کہتے ہیں اور محکوم بہ محمول اور جو لفظ نسبت پر دلالت کرے اس کو رابطہ کہتے ہیں۔

قوله القضية الخ

مناطقہ کے ہاں اصل بحث قول شارح اور حجت سے ہوتی ہے، چنانچہ مصنف ”معرف کے بیان سے فارغ ہو کر حجت کے بیان کو شروع کرتے ہیں، حجت کی تین قسمیں ہیں۔

(۱)۔۔۔ قیاس (۲)۔۔۔ استقراء (۳)۔۔۔ تمثیل

ان میں سب سے اعلیٰ اور اصل قیاس ہے اس لئے سب سے پہلے اس کو بیان کریں گے، لیکن چونکہ قیاس کا سمجھنا موقوف ہے نفیض کے سمجھنے پر اور نفیض کا سمجھنا موقوف ہے عکس پر اور عکس کا سمجھنا موقوف ہے قضایا پر، اس لئے قضایا کی بحث کو سب سے پہلے ذکر کیا گیا ہے۔

قضیہ کی تعریف: ”هو قول يحتمل الصدق والكذب“ میں ”قول“ جنس ہے اقوال (مرکبات) ناقصہ و تامہ سب کو شامل ہے اور ”يحتمل الصدق والكذب“ بمنزلة فصل کے ہیں، اس سے اقوال (مرکبات) ناقصہ تامہ انشائیہ امر نہی استفہام وظنی وغیرہ سب خارج ہو گئے صرف مرکبات خبریہ رہ گئے۔

اب یہاں تعریف قضیہ پر ایک اشکال ہو سکتا ہے، کہ قضیہ ”اجتماع النقيضين محال“ یا ”السماء فوقنا والسماء تحتنا“ ان قضیوں میں سے ہے، جن میں محض صدق پایا جاتا ہے احتمال کذب نہیں، اور بعض میں محض کذب ہے احتمال صدق نہیں، تو پھر

یحتمل الصدق والكذب کا کیا معنی ہے۔

جواب یہ ہے کہ صدق و کذب کا احتمال منہج یا محمول اور قائل و غیرہ کی خصوصیتوں سے قطع نظر کر کے محض قضیہ کے مفہوم کے اعتبار سے ہے۔ ان قضیوں میں بھی اگر نفس مفہوم کی طرف توجہ لی جائے تو صدق و کذب کا احتمال دوتا ہے۔ ایک شارح فرماتے ہیں ”والقول فی عرف هذا الفن الخ“ ”قول“ کے معنی ”مقول“ کے ہیں اور ”مقول“ کے معنی ”مرکب“ کے ہیں یعنی ”قضیہ وہ مرکب ہے جو صدق و کذب کا احتمال رکھے“ مرکب اگر لفظی ہے تو قضیہ ملفوظ ہوگا اور اگر عقلیہ ہے تو قضیہ معقولہ مثلاً ”رید قائم“ قضیہ ملفوظ ہے اور اس کا معنی جو ذہن میں حاصل ہے قضیہ معقولہ ہے (یعنی ”زید قائم“ کے مرکبیت کا آپ جب عقل میں تصور کریں) علم منطق میں معتبر صرف قضایا معقولہ ہیں کیونکہ منطقی کی غرض معانی سے متعلق ہے نہ کہ الفاظ سے۔ لیکن چونکہ افادہ و انتفاہ و عانی بغیر استعانت الفاظ کے غیر ممکن ہے اس لئے مجبوراً قضایا ملفوظہ سے بحث کی۔ بہر حال لفظ ”قول“ کے معنی معقول (مرکب) کے ہو کر قضیہ ملفوظ و معقولہ دونوں کو شامل ہے ”قوله یحتمل الصدق والكذب الخ“ قضیہ کی تعریف پر ایک اشکال یہ ہے کہ یہ تعریف ”دوری“ ہے۔ (تعریف دوری کا مطلب یہ ہے کہ ایک شئی کی تعریف کی جائے کسی دوسری شئی کے ساتھ، پھر اس دوسری شئی کی تعریف کی جائے پہلی شئی کیساتھ) کیونکہ جب صدق و کذب کی تعریف پوچھی جائے تو کہا جاتا ہے۔ ”الصدق مطابقة الخبر للواقع والكذب عدم مطابقة الخبر للواقع“ اور جب قضیہ (جو کہ خبر کے مترادف ہے) کی تعریف پوچھی جائے تو کہا جاتا ہے ”القضية (الخبر) قول یحتمل الصدق والكذب“ لہذا صدق و کذب کو خبر کی تعریف میں لینا ”دور“ کو واجب کرتا ہے، اس لئے کہ قضیہ و خبر کا سمجھنا صدق و کذب کے سمجھنے پر موقوف ہے اور صدق و کذب کا سمجھنا قضیہ و خبر کے سمجھے موقوف ہے اور یہ دور ہے۔ شارح نے اس کا جواب یوں دیا ہے کہ صدق و کذب کے معنی مصدری مراد ہیں (صدق کا واقع کے موافق ہونا اور کذب کا واقع کے ناموافق ہونا اس میں صدق و کذب دونوں تعریفوں میں یعنی صدق میں خبر کی مطابقت اور کذب میں خبر کی عدم مطابقت کا ذکر نہیں۔ اس تفسیر پر

صدق و کذب کی معرفت قضیہ و خبر کی معرفت پر موقوف نہیں ہے فلا دور۔ قضیہ کی دو قسمیں ہیں:
(۱)۔۔۔ حملیہ (۲)۔۔۔ شرطیہ۔

حملیہ: جس میں ثبوت الشئى للشئى یا نفی الشئى عن الشئى کا حکم ہو جیسے زید قائم ”و زید لیس بقائم“ حملیہ میں محکوم علیہ کو موصوع اور محکوم بہ کو محمول کہتے ہیں۔ موصوع کو موضوع اس لئے کہتے ہیں کہ موضوع کا معنی ہے، یعنی رکھا ہوا، تو چونکہ موضوع اس لئے وضع اور معین کیا گیا ہے کہ اس پر حکم کیا جائے اس لئے اس کو موضوع کہتے ہیں، لیکن اب سوال یہ ہے کہ یہاں پھر عبارت میں شارح نے ”عیسن“ کا لفظ کیوں استعمال کیا ہے؟ کیونکہ صرف ”وضع“ کا لفظ کافی تھا تو اس کا جواب یہ ہے کہ اگر صرف ”وضع“ کہتے تو وہ قضیہ معقولہ کو شامل نہ ہوتا، کیونکہ قضیہ معقولہ صرف معین کیا جاتا ہے تلفظ تو اس پر نہیں ہوگا لہذا ”عین“ کا لفظ قضیہ معقولہ کو شامل کرنے کے لئے ذکر کر چکے ہیں۔

اور محمول کو محمول اس لئے کہتے ہیں کہ وہ ایسا امر ہے کہ جس کو موضوع کے واسطے محمول بنایا جاتا ہے، یعنی محمول کے معنی ”اٹھائے ہوئے کے ہیں“ تو چونکہ یہ اپنے موضوع پر اٹھایا جاتا ہے، اس لئے اسے محمول کہتے ہیں قوله والذال الخ یعنی قضیہ حملیہ ملفوظہ میں جو لفظ نسبت پر دلالت کرے اسے ”رابطہ“ کہتے ہیں ”زید ہو قائم“ میں ”زید“ موضوع ہے ”قائم“ محمول ہے اور ”ہو“ رابطہ ہے یہ قضیہ کے تین جز، ہو گئے، واضح رہے کہ رابطہ تو اصل میں نسبت ہے، کیونکہ یہی نسبت موضوع و محمول میں ربط پیدا کرتی ہے، نسبت پر جو لفظ (مثلاً ہو) دلالت کرے اس کا نام ”رابطہ“ رکھنا ”من قبیل مجاز یعنی“ ”تسمیۃ الدال باسم المدلول“ ہے، پھر نسبت ایک غیر مستقل چیز ہے، کیونکہ محکوم علیہ و محکوم بہ محتاج ہے، لہذا نسبت پر جو دلالت کرے اس کو حرف ہونا چاہیئے (کیونکہ حرف بھی غیر مستقل ہے) مگر عربی میں اس حرف کے عوض ”ہو“ جو کہ اسم ہے ذکر کیا جاتا ہے اور اس سے وہی معنی حرفی مراد ہوتے ہیں (اسکی تفصیل آ رہی ہے)

واعلم الخ قضیہ کے تین اجزاء میں سے موضوع اور محمول کو حذف نہیں کیا جاتا، البتہ تیسرا جزء رابطہ کبھی مذکور ہوتا ہے اور کبھی محذوف ہوتا ہے اس لئے رابطہ کے اعتبار سے قضیہ کی دو قسمیں ہیں۔

ثانیہ: جس میں رابطہ مذکور نہ ہو، یہ ”زید وقائم“۔

ثالثہ: جس میں رابطہ مذکور ہو، جیسے ”زید ہو وقائم“۔

وقد استعیر لها هو

اور بے شک اس کیلئے ”هو“ عاریت میں لایا گیا ہے

قوله وقد استعیر لها هو:

قول مصنف ”البدال علی النسبة“ سے ابھی معلوم ہوا، کہ رابطہ ادا ہوتا ہے، کیونکہ رابطہ نسبت پر دال ہے اور نسبت غیر مستقل ہے اس لئے اس پر دال بھی ایسا ہی لفظ ہونا چاہیے جس کے معنی غیر مستقل ہو، لیکن ”زید ہو وقائم“ میں ”هو“ کو رابطہ کہنا، کیونکر درست ہوگا؟ حالانکہ ”هو“ اسم ہے۔

تو مصنف نے اس کا جواب دیا، خلاصہ یہ ہے کہ رابطہ کی دو قسمیں ہیں

(۱)۔۔۔ رابطہ زمانیہ (۲)۔۔۔ رابطہ غیر زمانیہ

رابطہ زمانیہ: وہ ہے کہ جو اس پر دلالت کرے کہ نسبت حکمیہ کا اقتصر ان ازمنہ ثلاثہ کے ساتھ ہے اور ”رابطہ غیر زمانیہ“ وہ ہے جو ایسا نہ ہو۔ لیکن اب یہ بات وضاحت طلب ہے کہ رابطہ زمانیہ کے واسطے کونسے الفاظ ہیں اور رابطہ غیر زمانیہ کیلئے کونسے الفاظ ہیں؟ اس کی وضاحت کیلئے شارح نے ابونصر فارابی کا قول نقل کیا ہے۔ فارابی نے ذکر کیا ہے کہ علوم فلسفہ جب لغت یونانیہ سے لغت عرب کی طرف منتقل کئے گئے، تو قوم (مناطق) کو رابطہ زمانیہ کا بدل لغت عرب میں ملا اور وہ افعال ناقصہ وجودیہ ہیں، جیسے کان، یکون وغیرہ، لیکن اس لغت میں رابطہ غیر زمانیہ نہیں ملا جو ”است واستن“ کے قائم مقام ہو سکے (”است“ فارسی میں اور ”استن“ یونانی میں رابطہ غیر زمانیہ ہے) اس لئے ان کو غیر زمانیہ کے لئے ”هو“ ”وھی“ وغیرہ مستعار (عاریت پر) لینا پڑا حالانکہ یہ اسم ہیں۔

آگے شارح فرماتے ہیں ”وقد یذکر الرابطة“ یہاں اشکال یہ ہے کہ افعال ناقصہ کے اسماء مشتقات جیسے ”کائن“ ”وجود“ یہ رابطہ غیر زمانیہ کا کام دیتے ہیں، مثلاً ”زید کائن فی الدار“ وغیرہ تو پھر ”هو“ وغیرہ کے استعارہ کی کیا ضرورت ہے؟ تو

اس کا جواب یہ ہے کہ یہ کبھی کبھی استعمال ہوتے ہیں اور یہ شاذ ہیں والشاذ کالمعدوم۔

والا فشرطية ويسمى الجزء الأول مقدماً

ورنہ شرطیہ ہے، اور پہلے جزء کو مقدم اور دوسرے کو تالی کہتے ہیں

قوله وإلا فشرطية الخ: شرطیہ وہ قضیہ ہے کہ جس میں قضیہ حملیہ کے برعکس ثبوت الشئ للشئ یا نفی الشئ عن الشئ نہ ہوں، بلکہ یہ حکم ہو کہ ایک نسبت دوسری نسبت کی تقدیر پر ثابت ہے، یا ایک نسبت دوسری نسبت کے ثبوت کی تقدیر پر منفی ہے (پہلی صورت میں موجبہ اور دوسری صورت میں سالبہ ہے) یا یہ حکم ہو کہ دو نسبتوں میں تانی یا الاتانی ہے (پہلی صورت میں موجبہ ہے اور دوسری صورت میں سالبہ) ہر ایک کی مثال بہ ترتیب مندرجہ ذیل ہے:

كلما كانت الشمس طالعة كان النهار موجوداً

اس میں یہ حکم ہے کہ ”النهار موجود“ کی نسبت ثابت ہے۔ جس تقدیر پر ”الشمس طالعة“ کی نسبت ثابت ہے۔ ”لیس البتہ كلما كانت الشمس طالعة كان الليل موجوداً“ اس میں یہ حکم ہے کہ ”اللیل موجود“ کی نسبت منفی ہے جس تقدیر پر الشمس طالعة کی نسبت ہے۔ نوٹ: ایک شاعر نے اس کے برعکس کہا

مثال آنکہ در شرطیہ بگو منطقی آن حست مردود

اس زلف یار ہمہ نظر کن کہ شمس طالع حست ولیل موجود

اما ان يكون هذا العدد زوجاً أو فرداً

اس میں یہ حکم ہے کہ ”زوج و فرد“ کی نسبتیں جو اس عدد کی طرف ہیں ان دونوں میں تانی ہے۔

”لیس البتہ اما ان يكون هذا العدد زوجاً أو منقسماً بمتساویین“

اس میں یہ حکم ہے کہ ”زوج و منقسم بمتساویین“ کی نسبتیں جو اس عدد کی طرف کی گئی ہیں ان میں تانی نہیں ہے۔ شرطیہ کے جز اول کو مقدم اور جزء ثانی کو تالی کہتے ہیں۔ ”مقدم“

باب تفعل سے ام مفعول کا صیغہ ہے اس کے معنی ہیں ”آگے کیا ہوا“ چونکہ یہ بھی ذکر میں ’تالی‘ سے آگے ہوتا ہے، اس لئے اس کو مقدم کہتے ہیں اور ’تالی‘، ’تلا بتلوا‘ سے

اسم فاعل ہے اور اس کے معنی ہیں پیچھے آنا تو چونکہ یہ بھی مقدم سے پیچھے ہوتا ہے، اس لئے اس کو تالی کہتے ہیں تو جب مصدر ”تَلَوْا“ ہو تو معنی ہیں پیچھے آنا جیسے قرآن کریم میں ”الْقَمَرُ اِذَا تَلَّهَا“ اور اگر متلو تلاوة ہو تو معنی ہے تلاوت کرنا۔

قوله واعلم الخ بطور مقدمہ کے یہ جاننا ضروری ہے کہ حصر کی دو قسمیں ہیں:

(۱)۔۔۔ حصر عقلی (۲)۔۔۔ حصر استقرائی

جب کوئی شئی مثلاً دو قسموں میں منحصر ہو اور عقلاً اس کے واسطے تیسری قسم کا ہونا ممتنع ہو تو اسے حصر عقلی کہتے ہیں۔ اور اگر کوئی شئی مثلاً دو قسموں میں منحصر ہو، اور اس کے واسطے تیسری قسم ممتنع نہ ہو، تو اسے ”حصر استقرائی“ کہتے ہیں اس لئے کہ یہ حصر باعتبار استقراء، یعنی تتبع و تلاش کے ہے۔ حصر عقلی اثبات نفی کے درمیان دائر ہوتا ہے، جب کہ حصر استقرائی اثبات نفی کے درمیان دائر نہیں ہوتا، نیز حصر عقلی قطعی ہوتا ہے اور حصر استقرائی ظنی ہوتا ہے۔

اتنی بات سمجھنے کے بعد اب یہاں یہ سمجھنا چاہئے کہ قضیہ کا حصر حملیہ و شرطیہ میں مصنف نے بیان کے مطابق حصر عقلی ہے اس لئے کہ عقل ان میں واسطہ کے وجود کو جائز نہیں رکھتی، کیونکہ جیسے عقل ایک شئی کے ”انسان“ و ”لا انسان“ ہونے میں حصر کو جائز رکھتی ہے (ور نہ تو ارتفاع تقيضين لازم آيگا) ایسے ہی قضیہ کی جو تقسیم کی گئی ہے، اس میں بھی عقل حصر کو جائز رکھتی ہے، لیکن آگے پھر قضیہ شرطیہ کا حصر متصل و منفصلہ میں استقرائی ہے، اس لئے کہ شرطیہ میں یہ معتبر ہے کہ اس میں ثبوت و نفی کے ساتھ حکم نہ ہو اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ اتصال و انفصال کے ساتھ ہی حکم ہو بلکہ عقل جائز رکھتی ہے کہ حکم کسی اور طرح سے ہو یہ اور بات ہے کہ استقراء کے بعد کوئی قضیہ شرطیہ ایسا نہیں پایا گیا کہ جس میں اتصال و انفصال کے علاوہ کسی اور طرح کا حکم ہو۔ یہی وجہ ہے کہ مصنف نے اس جگہ ”امامتصل أو منفصل“ نہیں کہا، بلکہ قضیہ شرطیہ کی تعریف میں ”الشرطيہ متصلہ ان كان الحكم فيها الخ“ کی عبارت لاکر اس بات کی طرف اشارہ کیا ہے کہ دونوں میں شرطیہ کا حصر، حصر استقرائی ہے۔

والموضوع ان كان شخصاً معيناً سميت
القضية شخصية و مخصوصة وان كان نفس
الحقيقة فطبعية فان بين كمية افرادہ کلاً
أو بعضاً فمحصورة كلية أو جزئية ومابه
البيان سوراً وإلا فمهملة وتلازم الجزئية

اور موضوع اگر شخص معین ہو تو قضیہ شخصیہ اور مخصوصہ کہا جائے گا اور اگر نفس حقیقت
ہو تو طبعیہ ورنہ پس اگر اس کے افراد کی مقدار کل یا بعض بیان کر دی جائے تو محصورہ
کہا جائے گا کلیہ ہو گا یا جزئیہ اور وہ امر جس سے مقدار کا بیان ہو سو کہہ جائے گا

حملیہ کی تقسیمات

قوله والموضوع الخ

یعنی قضیہ حملیہ کی یہ تقسیم موضوع کے اعتبار سے ہے اور اس سے پہلے قضیہ کی وہ تقسیم
جو حملیہ و شرطیہ کی طرف کی گئی تھی وہ حکم کے اعتبار سے تھی اور چونکہ یہ تقسیم موضوع کے اعتبار
سے ہے اس وجہ سے اس میں اقسام کا نام رکھنے میں موضوع کی حالت کا اعتبار کیا گیا ہے مثلاً
جس قضیہ کا موضوع شخص ہے اس کا نام شخصیہ ہے۔ و علی هذا القیاس۔

تقسیم کا خلاصہ یہ ہے کہ موضوع کے اعتبار سے قضیہ حملیہ کی چار قسمیں ہیں:

(۱)۔۔ شخصیہ (۲)۔۔ طبعیہ (۳)۔۔ محصورہ (۴)۔۔ مہملہ

حملیہ کا موضوع شخص معین یعنی جزئی حقیقی ہے یا کلی۔ اگر شخص معین ہے تو قضیہ کو شخصیہ کہتے ہیں (اور ان
کا دوسرا نام مخصوصہ ہے) جیسے ”زید انسان“ اور اگر کلی ہے تو حکم اس کے نفس ماہیت پر ہے یا افراد
پر۔ اگر نفس ماہیت پر ہے تو اس کو طبعیہ کہتے ہیں جیسے ”انسان نوع، والحيوان جنس“
ظاہر ہے کہ نوعیت کا حکم انسان کے نفس ماہیت پر ہے نہ کہ افراد پر ورنہ لازم آئے گا کہ ”زید“
عمر بکرو غیرہ انواع ہوں، حالانکہ یہ سب جزئیات حقیقیہ ہیں۔ اسی طرح جنسیت کا حکم حیوان
کے نفس ماہیت پر ہے، نہ کہ اس کے افراد پر اگر کلی کے افراد پر حکم ہے تو افراد کی مقدار بیان کی
گئی ہے یا نہیں، اگر افراد کی مقدار ”کل یا بعض“ کے ساتھ بیان کی گئی ہے تو اسے محصورہ کہتے

میں ہے۔ ”کل انسان حیوان، بعض الحيوان انسان“ (ان دونوں مثالوں میں افراد پر حکم کیا گیا ہے اور افراد کی مقدار ”کل و بعض“ کے ساتھ بیان کی گئی ہے) اور اگر افراد کی مقدار بیان نہیں کی گئی، تو اسے مہملہ کہتے ہیں جیسے ”الانسان حیوان“ (اس کی مثال میں انسان کے افراد پر حکم لگایا گیا ہے اور افراد کی مقدار بیان نہیں کی گئی، معلوم نہیں کہ کل افراد پر حکم ہے یا صرف بعض پر)۔

محصورہ میں اگر کل افراد موضوع مذکور ہوں تو اسے ”کلیۃ“ کہتے ہیں اگر بعض افراد مذکور ہوں تو اسے ”جزئیۃ“ کہتے ہیں۔ لہذا محصورہ کی دو قسمیں ہوں گی، کلیۃ و جزئیۃ۔ پھر ان دونوں میں سے ہر ایک کی دو دو قسمیں ہیں: موجبہ و سالبہ۔ پس محصورہ کی چار قسمیں ہوں گی، انہیں کو محصورات اربعہ کہتے ہیں۔ ہر ایک کی مثال درج ذیل ہے:

موجبہ کلیۃ: جیسے کل انسان حیوان۔

موجبہ جزئیۃ: جیسے بعض الحيوان انسان۔

سالبہ کلیۃ: جیسے لاشئ من الانسان بحجر۔

سالبہ جزئیۃ: بعض الحيوان ليس بانسان۔

قوله ومابه البيان الخ وہ امر جس سے افراد کی مقدار بیان کی جائے اس کو ”سور“ کہتے ہیں۔ موجبہ کلیۃ کا سور کل ولا مستغراق۔ موجبہ جزئیۃ کا سور بعض و واحد۔ سالبہ کلیۃ کا سور لاشئ لا واحد اور نکرہ کا تحت الہی واقع ہوتا۔ سالبہ جزئیۃ کا سور: ”ليس كل بعض ليس وليس بعض“ (ان کے علاوہ وہ الفاظ جو ان کے معنی میں ہوں چاہے کسی اور زبان ہی کے کیوں نہ ہوں)۔

قوله وتلازم الجزئيه: مہملہ اور جزئیۃ دونوں متلازم ہیں (یعنی آپس میں ایک دوسرے کو لازم ہیں)، پس یہاں دو دعوے ہیں۔

(۱)۔۔۔ جب مہملہ پایا جائے گا تو جزئیۃ بھی پایا جائے گا۔

(۲)۔۔۔ جب جزئیۃ پایا جائے گا تو مہملہ بھی پایا جائے گا۔

پہلے دعوے کا ثبوت یہ ہے کہ جب مہملہ پایا جائے گا تو حکم افراد پر پایا جائے گا

اور جب حکم افراد پر پایا جائے گا تو کل افراد پر ہوگا یا بعض پر دونوں صورتوں میں حکم بعض افراد ضرور پایا جائے گا اور جب حکم بعض افراد پر پایا جائے گا تو جزئیہ پایا جائے گا۔ نتیجہ یہ ہوا کہ جب مہملہ پایا جائے گا تو جزئیہ پایا جائے گا۔

دوسرے دعوے کا ثبوت یہ ہے کہ جب جزئیہ پایا جائیگا تو حکم بعض افراد پر پایا جائے گا اور جب حکم بعض افراد پر پایا جائے گا تو حکم مطلق افراد پر بھی پایا جائے گا اور جب مطلق افراد میں پایا جائے گا تو مہملہ پایا جائے گا، نتیجہ یہ نکلا کہ جب جزئیہ پایا جائے گا تو مہملہ پایا جائیگا۔

شرح اپنی عبارت وتلازم الجزئیہ الخ سے بتانا چاہتے ہیں کہ علوم میں فقط محصورات اربعہ کا ہی اعتبار ہے کیونکہ قضیہ شخصہ سے بالذات وبالاستقلال بحث نہیں کی جاتی (اس لئے کہ جزئیات تغیر و عدم ثبات کی وجہ سے ایسا مقام نہیں رکھتے کہ ان کی معرفت ذریعہ کمال سمجھا جائے مثلاً نام نامہ معلوم ہے کہ اسامہ کھڑا ہے تو ظاہر ہے کہ قیام کی صفت تو ہمیشہ نہ رہیگی تو ایسی چیز کا علم ہو بھی جائے تو کیا کمال حاصل ہوگا؟ بہر حال قضیہ شخصہ سے بالذات بحث تو نہیں کی جاتی ہے، مگر قضیہ محصورہ کے ضمن میں قضیہ شخصہ سے اجمالی طور پر بحث کی جاتی ہے مثلاً ”انسان حیوان“ میں حیوان کا ثبوت انسان کے لئے کیا گیا ہے اور انسان کے ضمن میں زید، عمرو، بکرو وغیرہ جو جزئی ہیں ان کیلئے بھی ”حیوان“ کا ثبوت ہو جائیگا۔ ایسے ہی قضیہ طبعیہ کا موضوع چونکہ نفس مفہوم کلی ہے جو من حیث ہی یعنی من حیث الحقیقت خارج میں موجود نہیں اس لئے اس کے احوال کی معرفت میں بھی کوئی کمال نہیں کیونکہ غیر موجود یعنی معدوم کا حصول علم کمال نہیں۔ باقی قضیہ مہملہ ملازم جزئیہ ہونے کی وجہ سے محصورات اربعہ میں شامل ہے۔ تلازم کی وجہ سے جو جزئیہ کا حال ہوتا ہے وہی مہملہ کا ہوتا ہے۔ بہر حال یہ قضایا علوم میں معتبر نہ ہوں گے، محصورات اربعہ ہی منطق میں معتبر ہیں انہیں سے اس علم اور دوسرے علوم حکمیہ میں بحث ہوتی ہے۔

ولا بد فی الموجبة من وجود الموضوع: اما محققاً فہی

الخارجية او مقدراً فالحقيقية او ذهنياً فالذهنية

قضیہ موجبہ میں موضوع کا موجود ہونا ضروری ہے یا محقق ہو، پس وہ

خارجیہ ہے یا مقدر ہو پس حقیقہ ہے یا ذہنی میں ہو پس ذہنیہ ہے

قوله ولا بدفی الموجبة الخ قضیہ موجبہ (جیسے زید قائم)، میں وجود موضوع ضروری ہے، لیکن مصنف کے اس قول پر اشکال ہے۔

اشکال۔ صرف قضیہ موجبہ کے لئے موضوع کا وجود ایوں ضروری ہے؟ حالانکہ قضیہ سالبہ کے لئے بھی تو وجود موضوع ضروری ہے یہاں موجبہ کی تخصیص کی کیا وجہ ہے؟

جواب۔ شارح نے ”ای فی صدقہا من وجود الموضوع“ کی عبارت لا کر جواب کی طرف اشارہ کرنے کے ساتھ ساتھ یہ بھی بتلایا کہ دراصل مصنف کے قول ”ولا بدفی الموجبة من وجود الموضوع“ میں مضاف مخدوف ہے ”ای لا بدفی صدق الموضوع“۔ جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ درحقیقت موضوع کے وجود کا ضروری ہونا دو اعتبار سے ہوتا ہے۔

(الف)۔۔۔ یا تو موضوع کا موجود ہونا کسی جگہ پر باعتبار حکم ضروری ہوگا، یعنی متکلم محمول کو موضوع پر جب حمل کرے گا، کہ اس سے پہلے وہ موضوع کا تصور تو کرے، موضوع کو تصور لئے بغیر حمل کیسے ہوگا؟ اس لحاظ سے وجود موضوع قضیہ موجبہ اور سالبہ ہر دونوں کیلئے ضروری ہے۔

(ب)۔۔۔ یا پھر ”وجود موضوع“ صدق کے اعتبار سے ہوگا، یعنی وجود موضوع ضروری اس لئے ہوگا کہ وہاں قضیہ کا صدق و تحقق ثابت ہو جائے۔ اور یہ صورت فقط موجبہ کے ساتھ خاص ہے، یعنی موجبہ کا صدق و تحقق وجود موضوع پر موقوف ہے جبکہ سالبہ کا صدق و تحقق وجود موضوع پر موقوف نہیں، سالبہ کا صدق کبھی وجود موضوع کیساتھ ہوگا مثلاً ”الحمار لیس بناطق“ قضیہ سالبہ ہے اس میں موضوع ”الحمار“ کا وجود بھی ہے اور قضیہ سالبہ میں صدق بھی ہے اور کبھی سالبہ کا صدق عدم موضوع کے ساتھ بھی ہوگا، جیسے ”شريك الباری تعالیٰ لیس بحاکم علینا“ یہ قضیہ سالبہ ہے اس میں وجود موضوع (شريك الباری) نہیں، مگر اسکے باوجود سالبہ کا صدق ہے بہر حال سالبہ کیلئے وجود موضوع ضروری ہے مگر باعتبار الحکم فقط، لا الصدق۔

قوله وذلك الخ یہ موجبہ کے صادق ہونے میں وجود موضوع کے ضروری ہونے کی دلیل

ہے۔ خلاصہ یہ ہے کہ موجبہ میں محمول موضوع کو ثابت ہوتا ہے اور یہ ظاہر ہے کہ ایک چیز کا دوسری چیز کو ثابت ہونا فرع ہے مثبت لہ (موضوع) کے ثبوت کیلئے اور یہ حکم ثبوت اس وقت صادق آئے گا جب موضوع موجود ہو اگر حکم خارج میں ہو تو موضوع کا خارج میں وجود ضروری ہے اور اگر حکم ذہن میں ہو تو موضوع کا ذہن میں وجود ضروری ہے۔ جیسے ”زید قائم“ میں ”زید“ مثبت لہ (موضوع) ہے اگر وہ موجود ہوگا تو تب ثبوت قیام اس کیلئے ہوگا، لیکن اگر ”زید“ ہی نہ ہو تو قیام کس کیلئے ثابت ہوگا۔

قضیہ حملیہ موجبہ کے اقسام وجود موضوع کے اعتبار سے

اقسام کے ذکر سے پہلے دو باتیں طلب وضاحت ہیں:

پہلی بات: افراد کے اعتبار سے موضوع کی دو قسمیں ہیں:

(۱)۔۔ ممکن الافراد (۲)۔۔ متمنع الافراد

ممکن الافراد: یعنی وہ موضوع جس کے افراد خارج میں ممکن ہوں۔

متمنع الافراد: یعنی وہ موضوع جس کے افراد خارج میں متمنع ہیں جیسے ”لاشی وشریک

الباری“

دوسری بات: وجود کی دو قسمیں ہیں:

وجود بالفعل: یعنی وہ وجود جو فی الحال خارج میں موجود ہو۔

وجود بالقوة: وہ وجود جو بالفعل تو موجود نہیں، لیکن موجود ہونے کا امکان ہے۔

تو اب قضیہ موجبہ وجود موضوع کے اعتبار سے تین قسم پر ہے۔

(۱)۔۔ خارجیہ: جس کا موضوع خارج میں بالفعل موجود ہو (یعنی موضوع کے ان افراد پر

حکم ہو جو بالفعل خارج میں موجود ہیں) جیسے ”کل انسان حیوان“ اس میں ”انسان“ موضوع ہے جو کہ اپنے افراد زید، عمرو وغیرہ کے ضمن میں بالفعل موجود ہے، معنی یہ ہوگا کہ ”جو بھی

انسان خارج میں موجود ہے وہ حیوان ہے خارج میں“

(۲)۔۔ حقیقیہ: جس کا موضوع موجود مقدر ہو یعنی موضوع کے ان افراد پر حکم ہو جو کہ

خارج میں ممکن الوجود ہیں انہ اس سے کہ بالفعل بھی خارج میں موجود ہو یا نہ ہوں حقیقہ میں

افراد موجود اور افراد مقدرہ دونوں پر حکم ہوتا ہے صرف افراد مقدرہ کی مثال جیسے ”کل عنقلہ طائر“ یہاں ”عنقلہ“ کے افراد پر حکم ہے جو کہ خارج میں ممکن الوجود ہیں، لیکن بالفعل خارج میں موجود نہیں ہیں (بلکہ فرض کئے گئے ہیں)۔ دوسری مثال جو شارح نے دی ”کل انسان حیوان“ اس میں ”انسان“ کے افراد پر حکم ہے جو کہ خارج میں ممکن الوجود ہیں۔ اور انسان کے بعض افراد بالفعل بھی خارج میں موجود ہیں۔ دراصل شارح نے خارجیہ و حقیقیہ کے لئے ایک ہی طرح کی مثال ”کل انسان حیوان“ پیش کی ہے، لیکن خارجیہ میں اس سے مراد یہ ہوگا کہ ہر وہ فرد جو کہ خارج میں موجود ہے اس کے لئے ”حیوان“ کا ثبوت خارج میں ہے اور حقیقیہ میں اس کا مطلب یہ ہوگا کہ انسان کے جتنے افراد اس وقت خارج میں موجود ہیں ان کیلئے حیوان ثابت ہے اور جو افراد ایسے ہیں کہ اس وقت تو موجود نہیں، لیکن اپنے موجود ہونے کے وقت میں وہ انسان ہوں تو ان کیلئے بھی حیوان ثابت ہے۔

وهذا الموجود المقدوالخ یعنی جو افراد ممتنع ہیں جیسے ”لا شئی“ اور ”شریک الباری تعالیٰ“ کے افراد مناطقہ ایسے افراد حقیقیہ میں استعمال نہیں کرتے ہیں بلکہ اس ”وجود مقدر“ کا اعتبار افراد ممکنہ میں کیا جاتا ہے۔ مثلاً ہم جانتے ہیں کہ شجر اور حجر کا انسان کے افراد ہونا ممتنع ہے لیکن اسی شجر اور حجر کو اگر انسان فرض کر لیا جائے اور اس وقت ”کل انسان حیوان“ کہا جائے تو حیوان ہونے کا ثبوت شجر اور حجر کیلئے بھی ہوگا حالانکہ یہ درست نہیں تو یوں کہا جائے کہ قضیہ حقیقہ کا استعمال مناطقہ افراد ممکنہ ہی میں کرتے ہیں افراد ممتنعہ میں نہیں، لیکن اس کا یہ مطلب نہیں کہ قضیہ حقیقیہ کا افراد ممتنعہ میں آنا منع ہے کما سیأتی۔

(۳)۔۔۔ ذہنیہ: جس کا موضوع وجود ذہنی ہو (یعنی ان افراد پر حکم ہو جو ذہن میں ممکن الوجود ہوں، اعم اس سے، کہ بالفعل بھی ذہن میں موجود ہوں یا مقدر ہوں) شارح نے صرف افراد مقدرہ کی مثال ”شریک الباری تعالیٰ ممتنع“ سے دی ہے یعنی ہر وہ چیز جو عقل میں پائی جائے اس کو عقل شریک باری تعالیٰ فرض کرے، تو ذہن میں امتناع (نہ ہونے کے) ساتھ موصوف ہے۔ تو افراد ممتنعہ جیسے ”شریک الباری“ اور ”لا شئی“ ان کا دراصل خارج میں تحقق نہ ہونے کے ساتھ ساتھ ذہن میں بھی ان کا تحقق نہیں ہے، ہاں ان کے افراد

ذہن میں فرضی اور تقدیری ہو سکتے ہیں۔ اگر ”الانسان کلی“ کہا جائے تو یہاں پر علم اس موضوع پر ہے جو بلا فرض فارض ذہن میں موجود ہے۔ دوسرا اشکال یہ ہے کہ اس مثال میں تضاد ہے۔ کیونکہ شروع کلام سے بصراحت معلوم ہوتا ہے کہ شریک باری ذہن میں موجود ہے اور آخر کلام سے پتہ چلتا ہے کہ وہ ذہن میں موجود نہیں۔۔۔

تو اس کا جواب یہ ہے کہ ذہن میں امتناع کے ساتھ موصوف ہونے سے مراد امتناع ”نہی نہیں بلکہ امتناع خارجی ہے۔ چنانچہ ”شريك الباري ممتنع“ کے معنی یہ ہیں کہ جب کوئی چیز ذہن میں پائی جائے اور عقل اس کو شریک الباری فرض کر لے، تو وہ ذہن میں موجود ہو لیکن انفس الامر میں ممتنع ہو۔

وقد يجعل حرف السلب جزء من
جزء، فيسمى معدولة والّا فمحصلة
اور کبھی حرف سلب کسی جزء کا جزء گردانا جاتا ہے
پس قضیہ کو معدولہ کہتے ہیں ورنہ محصلہ

قضیہ کے حرف سلب کی جزئیت اور عدم جزئیت کے اعتبار سے دو قسمیں ہیں۔

(الف)۔۔۔ قضیہ معدولہ (ب)۔۔۔ غیر معدولہ

قضیہ معدولہ کی تعریف

قوله حرف السلب الخ وہ قضیہ حملیہ جس میں حرف سلب موضوع یا محمول یا دونوں کا جزء ہو اسے قضیہ معدولہ کہتے ہیں اسی بات کو مصنف نے ”وقد يجعل حرف السلب جزء من جزء“ سے تعبیر کیا ہے، یعنی معدولہ میں حرف سلب کو قضیہ کے جزء کا جزء بنایا جاتا ہے اس لئے کہ قضیہ کل ہے موضوع و محمول میں سے ہر ایک اس کا جزء ہے اور حرف سلب ان دونوں جزؤں میں سے کسی ایک یا دونوں کا جزء بنایا جاتا ہے اگر ایسا نہ ہو تو غیر معدولہ کہلاتا ہے پھر معدولہ کی تین قسمیں ہیں:

(۱)۔۔۔ معدولة الموضوع: جس میں حرف سلب موضوع کا جزء ہو جیسے ”کل لا

حي جماد“ (اس میں لفظ ”ال“ کو موضوع ”حي“ کا جزء قرار دیا گیا ہے)

(۲) --- معدولة المحمول: جس میں حرف سلب محمول کا جزء ہو جیسے ”کل جماد لاحی“

(۳) --- معدولة الطرفین: جس میں حرف سلب موضوع و محمول دونوں کا جزء ہو جیسے ”کل لاحی لاعالم“۔

مندرجہ بالا تینوں قسموں میں سے ہر ایک سالبہ کی صورت میں بھی پایا جاتا ہے کل چھ صورتیں بن جائیں گی، اگرچہ مصنفؒ کے قول ”وقدی جعل الخ“ سے متبادر پہلی تین قسموں کا مفہوم ہے۔ جیسے ”سالبہ معدولة الموضوع“ کی مثال ”کل لاحی لیس بعالم“۔ ”سالبہ معدولة المحمول“ کی مثال ”کل عالم لیس بلا حی“ سالبہ معدولة الطرفین کی مثال ”کل لاحی لیس بلا جماد“ ہے۔
قضیہ معدولة کی وجہ تسمیہ:

”لأن حرف السلب موضوع“ سے شارح کہتے ہیں کہ ”معدولة“ کے معنی ”اعراض کرنا“ ہٹ جانا“ کے ہیں اور حرف سلب کی وضع، نسبت کے سلب کیلئے ہوتی ہے اور جب اس معنی میں اس کا استعمال نہ ہوا بلکہ وہ جزء بن گیا تو اپنے اصلی معنی سے عدول کر گیا یعنی ہٹ گیا، لہذا حقیقت میں معدول حرف سلب ہے نہ کہ قضیہ۔۔۔؟ لیکن چونکہ اس حرف سلب معدول پر قضیہ کا شمول ہوتا ہے اس لئے قضیہ کا یہ نام رکھ دیا گیا ”تسمية الكل (قضیة) باسم الجزء (حرف السلب)“ جو جزء کا نام تھا وہ پورے قضیہ کو دے دیا گیا (ب) غیر معدولة: جو معدولة کی طرح نہ ہو۔ پھر غیر معدولة کی دو قسمیں ہیں:

(۱)۔۔۔ محصلہ (۲)۔۔۔ بسیطہ

قضیہ محصلہ اور بسیطہ کی تعریف:

وہ قضیہ جس میں حرف سلب کسی کا جزء واقع نہ ہو (خواہ حرف سلب واقع ہی نہ ہو یا اگر ہو مگر کسی کا جزء واقع نہ ہو) اس کو ”محصلہ“ کہتے ہیں جیسے ”زید کاتب زید لیس کاتب“ یہاں بھی مصنفؒ کے قول ”والا فمحصلة“ سے فقط محصلہ موجب متبادر ہوتا ہے مگر یہ قول غیر معدولة سالبہ کو بھی شامل ہے، جس کو بسیطہ کہتے ہیں اب مناطہ نے قضیہ غیر معدولة میں موجب کا نام صرف ”محصلہ رکھا ہے“ کیونکہ جب حرف سلب کسی کا جزء نہیں ہو، تو

قضیہ کے دونوں جزء (موضوع و محمول) وجودی و متحصل ہو گئے جیسے ”زید عالم“ میں ”زید عالم“ حرف سلب نہ ہونے کی وجہ سے وجودی اور متحصل ہیں۔ اور قضیہ غیر معدولہ اگر سالبہ ہے تو اسے ”بسیطہ“ کہتے ہیں کیونکہ بسیطہ وہ ہے کہ اس کا جزء نہ ہو اور حرف سلب اس قضیہ میں اگرچہ مذکور ہوتا ہے مگر وہ کسی کا جز نہیں ہوتا جیسے ”زید لیس بعالم“ حرف سلب ”لیس“ اگرچہ مذکور ہے، مگر کسی کا جز نہیں۔

فائدہ: سالبہ غیر معدولہ (بسیطہ) اور موجبہ معدولہ المحمول میں بظاہر کوئی فرق نہیں جیسے ”الانسان لیس ہو ببحر“ سالبہ غیر معدولہ ہے اور ”الانسان هولیس ببحر“ موجبہ معدولہ المحمول ہے۔ دونوں میں بظاہر کوئی فرق نہیں، مگر درحقیقت دونوں میں فرق یہ ہے کہ سالبہ غیر معدولہ (بسیطہ) میں حرف ربط حرف سلب سے مؤخر ہوتا ہے اور موجبہ معدولہ المحمول میں مقدم جیسے مذکورہ سالبہ غیر معدولہ کی مثال میں ”هو“ حرف ربط حرف سلب ”لیس“ سے مؤخر ہے اور موجبہ معدولہ المحمول کی مثال میں حرف ربط ”هو“ حرف سلب ”لیس“ سے مقدم ہے۔

وقد یصرح بکیفیۃ النسبۃ فموجہۃ

وما بہ البیان جہۃ و إلا فمطلقة

اور کبھی نسبت کی کیفیت کی تصریح کردی جاتی ہے، تو قضیہ کو موجبہ کہتے ہیں اور جس کے ذریعے سے کیفیت کا بیان ہو اس کو جہت کہتے ہیں اور اگر نسبت کی کیفیت کی تصریح نہ کی جائے تو مطلقہ کہتے ہیں۔

موجہات کا بیان

قوله بکیفیۃ النسبۃ الخ اصل بحث میں جانے سے قبل چند باتیں طلب وضاحت ہیں:

(۱)۔۔ محمول کی نسبت جو موضوع کی طرف ہوتی ہے یہ نسبت خواہ ایجابی ہو یا سلبی، اسکو نفس الامر (واقع) اور خارج میں کسی ایک کیفیت کے ساتھ مکلف اور موصوف ہونا ضروری ہے اور وہ کیفیت متقدمین مناطقہ کے نزدیک کبھی ضروری اور وجوبی ہوتی ہیں (وجوبی کا مطلب یہ ہے کہ محمول کا ثبوت موضوع کیلئے ضروری ہو جیسے ”اللہ موجود“) اور کبھی انتاعی ہوتی ہے (انتاعی کا مطلب یہ ہے کہ محمول کا ثبوت موضوع کیلئے محال ہو جیسے ”الکافر یدخل“)

الحصة“ اور کبھی امکانی ہوتی ہے (امکان کا مطلب یہ ہے کہ محمول کا ثبوت موضوع کے لئے ضروری نہ ہو اور نہ محال ہو جیسے ”المسلم العاصی لا یدخل النار“ اس لئے کہ ممکن ہے کہ مسلم عاصی جہنم میں داخل ہو یا نہ ہو)۔

متاخرین کے نزدیک ان تینوں (کیفیت و جوبی امتناعی و امکانی) کے علاوہ نسبت کی دو کیفیتیں اور بھی ہیں (الف) کیفیت دائمی (ب) کیفیت فعلیت (دائمی ہونے کا مطلب یہ ہے کہ ثبوت محمول موضوع کیلئے ضروری تو نہ ہو مگر محمول موضوع کیلئے ہمیشہ ثابت ہو جیسے ”الفلك متحرك“ کہ ”حرکت“ کا ثبوت ”فلك“ کیلئے ضروری تو نہیں مگر فلك ہمیشہ متحرک رہتا ہے اور فعلیت ہونے کا مطلب یہ ہے کہ محمول موضوع کیلئے ہمیشہ ثابت نہ ہو مگر تینوں زمانوں میں سے کسی ایک زمانے میں اس کا ثبوت موضوع کیلئے ہو جیسے ”الانسان ضاحك“ (انسان ہمیشہ ہنستا نہیں رہتا مگر کسی نہ کسی زمانے میں وہ ہنستا ضرور ہے)۔

(۲)۔۔۔ ضرورت، امکان، امتناع، دوام اور فعلیت وغیرہ کیفیات میں سے کوئی نہ کوئی کیفیت واقع اور خارج میں قضیہ کی نسبت کے ساتھ جو ضرور لگی ہوتی ہے اس کیفیت نفس الامری کو ”مادہ قضیہ“ کہتے ہیں (یہاں اشکال ہو سکتا ہے کہ ”مادة الشئ ما یترکب عنه الشئ“ کو کہتے ہیں تو قضیہ کا مادہ درحقیقت موضوع محمول و نسبت ہیں کیفیت کیونکر مادہ قضیہ کہلاتا ہے۔۔۔؟ اس کا جواب یہ ہے کہ نسبت چونکہ قضیہ کے اجزاء ثلاثہ میں سے جزء اشرف ہے اور پھر واقع میں یہ جزء کیفیت کے ساتھ موصوف ہے یعنی کیفیت اس کے ساتھ لازم ہے تو اسی کیفیت کو مادہ کہا گیا از قبیل ”تسمية اللازم للجزء الاشرف باسم الكل“

(۳)۔۔۔ قضیہ کی دو قسمیں ہیں: (۱)۔۔۔ ملفوظ (۲)۔۔۔ معقول

قضیہ ملفوظ میں کیفیت نفس الامری پر دال لفظ ہے اور قضیہ معقولہ میں اسی کیفیت پر دال صورت عقلیہ ہے۔ پس وہ لفظ جو نسبت کی کیفیت پر دال ہوتا ہے اس کو قضیہ ملفوظ کی جہت کہتے ہیں اور وہ صورت عقلیہ جو نسبت کی کیفیت پر دال ہوتی ہے اس کو قضیہ معقولہ کی جہت کہتے ہیں تو درحقیقت ”جہت“ و ”مادہ“ میں فرق یہ ہوا کہ ”جہت“ دال اور ”مادہ“ مدلول ہے نئے ”کل انسان حیوان بالضرورة“ میں ”الضرورة“ جہت ہے اور

اس کا مدلول کیفیت نفس الامری اور مادہ ہے۔

(۴)۔۔۔ جب جہت کو قضیہ میں صراحت ذکر کیا جاتا ہے تو اس وقت قضیہ کو ”موجہ“ کہتے ہیں، اس لئے کہ جہت پر مشتمل ہوتا ہے اور ”رباعیہ“ بھی کہتے ہیں اس لئے کہ موضوع محمول رابطہ اور جہت کی وجہ سے اس کے چار اجزاء ہو گئے۔ اور کبھی کیفیت کی تصریح نہیں کرتے اس وقت قضیہ کو مطلقہ کہتے ہیں، کیونکہ ”مطلقہ“ کے معنی خالی کے ہیں تو اس میں چونکہ جہت کی تصریح نہیں ہوتی تو گویا جہت سے خالی کر دیا ہے اس لئے اس کو ”مطلقہ“ کہتے ہیں اور مہملہ بھی کہتے ہیں کیونکہ جہت کو چھوڑ دیا گیا ہے جیسے ”کل انسان حیوان بالضرورة“ موجہ ہے اور ”کل انسان حیوان“ مطلقہ ہے۔

(۵)۔۔۔ قضیہ کے سچا اور جھوٹا ہونے کا دار و مدار جہت اور مادہ کی موافقت و عدم موافقت پر ہے اگر جہت مادہ کے موافق ہو تو قضیہ صادق ہے جیسے ”الانسان حیوان بالضرورة“ اس میں حیوانیت کی نسبت نفس الامر اور واقع میں انسان کی طرف کی گئی ہے اور جہت یعنی لفظ ”ضرورة“ اس کے موافق ہے لہذا یہ قضیہ صادق ہے۔ اور اگر جہت مادہ کے موافق نہ ہو تو اس وقت قضیہ کاذب ہوگا جیسے ”کل انسان حجر بالضرورة“ حقیقت میں تو حجر کی نفی انسان سے ضروری ہے اور اس مثال میں حجر کا ثبوت انسان کیلئے ثابت کیا گیا ہے۔ اور جہت جو کہ لفظ ”الضرورة“ ہے اس کے موافق نہیں لہذا یہ قضیہ کاذب ہے۔

فان كان الحكم فيها بضرورة النسبة

مادام ذات الموضوع موجودة

فضرورة مطلقة دام وصفه فمشروطة

عامة أوفى وقت معين فوقتية مطلقة

أو غير معين فمنتشرة مطلقة

پس اگر موجبہ میں یہ حکم ہو کہ نسبت ضروری ہے جب تک ذات موضوع موجود ہے

تو ضروریہ مطاقہ ہے یا جب تک وصف موضوع موجود ہے تو مشروط عامہ ہے

یا وقت معین میں تو فوقتہ مطلقہ ہے یا وقت غیر معین میں تو منتشرہ مطلقہ ہے

دوسری بات:

منطق میں بحث صرف دو کیفیتوں سے کی جاتی ہے ایک ضرورت سے دوسری دوام سے ضرورت کی پھر چار قسمیں ہیں ذاتی، وصفی، وقتی معین اور وقتی غیر معین دوام کی دو قسمیں ہیں (ذاتی اور وصفی) ضرورت کی نقیض امکان ہے اور دوام کی نقیض فعلیت ہے اس لئے مقابلاً فعلیت اور امکان سے بھی بحث کرتے ہیں اور جب یہ معلوم ہو گیا، تو بسا اظ کی تفصیل یہ ہے کہ بسا اظ آٹھ ہیں ان میں چار یعنی ضروریہ مطلقہ، مشروط عامہ، وقتیہ مطلقہ اور منشرہ مطلقہ، کیفیت ضرورت کے تحت دو یعنی دائمہ مطلقہ اور عرفیہ عامہ، کیفیت دوام کے تحت ہیں، ایک یعنی ممکنہ عامہ کیفیت امکان کے تحت ہیں اور ایک یعنی مطلقہ عامہ کیفیت فعلیت کے تحت داخل ہے۔

چار کیفیت ضرورت کے تحت ہیں:

ضروریہ مطلقہ: جس قضیہ حملیہ میں ضرورت کی پہلی قسم، ضرورت ذاتی ہوگی وہ ”ضروریہ مطلقہ“ ہے لہذا قضیہ ضروریہ مطلقہ وہ قضیہ موجبہ ہے جس میں یہ حکم ہو کہ محمول کا ثبوت یا سلب ذات موضوع کے لئے ضروری ہے جب تک ذات موضوع موجود ہو جیسے ”کل انسان حیوان بالضرورة“ اس میں یہ حکم ہے کہ ”حیوان“ کا ثبوت، ذات ”انسان“ کے لئے ضروری ہے جب تک ذات انسان موجود ہے اور ”لا شئی من الانسان بالحجر بالضرورة“ اس میں یہ حکم ہے کہ سلب ”حجر“ ذات موضوع سے ضروری ہے جب تک ذات ”انسان“ موجود ہے اور اس کا نام ”ضرورة“ اس وجہ سے ہے کہ جہت ضروریہ پر مشتمل ہے اور ”مطلقہ“ اس وجہ سے ہے کہ یہ ضروریہ وصف، وقت کے ساتھ مقید نہیں جیسا کہ مطلقہ وقتیہ میں وقت اور مشروط عامہ میں وصف کی قید ہوتی ہے تو اسکو ”مطلقہ“ وقتیہ و وصفیہ کے مقابلے میں کہا گیا ہے معلوم ہوا کہ یہ اطلاق کی قید اضافی ہے ورنہ یہاں قضیے میں ”وقت وجود موضوع“ کے ساتھ مقید ہے لیکن مطلقہ نام ”بالنسبة الى الغیر“ رکھا ہے۔

مشروط عامہ: یہ وہ قضیہ موجبہ بیطہ ہے جس میں ضرورت کی دوسری قسم ضرورت وصفی کا ذکر ہو یعنی اس میں یہ حکم ہو کہ نسبت ضروری ہے جب تک کہ وصف موضوع موجود ہے جیسے ”کل کاتب متحرك الاصابع بالضرورة، مادام کاتباً“ اس میں یہ حکم ہے کہ

متحرک الاصابع کا حکم ذات موضوع کے لئے ضروری ہے جب تک وصف موضوع یعنی کتابت موجود ہے ”لاشئى من الکاتب يساکن الاصابع بالضرورة مادام کاتباً“ (اس میں یہ حکم ہے کہ ساکن الاصابع کا سلب ذات کاتب سے ضروری ہے جب تک وصف موضوع یعنی کتابت موجود ہے) مشروط عامہ کی وجہ تسمیہ یہ ہے کہ اس میں ضرورت مشروط بالوصف ہے اور یہ مشروط خاصہ سے اعم ہے۔

وقتیہ مطلقہ: یہ وہ قضیہ موجبہ بسیط ہے جس میں ضرورت کی تیسری قسم، ضرورت وقتی معین کا ذکر ہو یعنی یہ حکم ہو کہ نسبت وقت معین میں ضروری ہے جیسے ”کل قمر منخفض بالضرورة وقت حیلولة الارض بينه وبين الشمس“ (اس میں یہ حکم ہے کہ منخفض کا ثبوت ذات قمر کیلئے ضروری ہے جس وقت زمین اس کے اور آفتاب کے درمیان میں حائل ہو)۔ ”لاشئى من القمر بمنخفض بالضرورة وقت التربيع“ (اس میں یہ حکم ہے کہ مخف کا سلب ذات قمر سے تربیع کے وقت ضروری ہے یعنی جس وقت اس کے اور آفتاب کے درمیان میں تین برہ جائیں) وقتیہ مطلقہ کی وجہ تسمیہ یہ ہے کہ ”وقتیہ“ اس لئے کہ یہ وقت کے ساتھ مقید ہے اور چونکہ لا دوام کے ساتھ مقید نہیں اس وجہ سے اس کو مطلقہ کہتے ہیں۔

منتشرہ مطلقہ: یہ وہ قضیہ موجبہ بسیط ہے کہ جس میں ضرورت کی چوتھی قسم ضرورت وقتی غیر معین کا ذکر ہو یعنی یہ حکم ہو کہ نسبت کسی وقت بھی ضروری نہیں۔ (یعنی وقت میں تعین کی قید نہ لگائی جائے) جیسے ”کل انسان متنفس بالضرورة وقتاً“ (اس میں یہ حکم ہے کہ سانس لینے کا ثبوت ذات انسان کیلئے کسی وقت بھی ضروری ہے) ”لاشئى من الانسان بمتنفس بالضرورة وقتاً“ (اس میں یہ حکم ہے کہ سانس لینے کا سلب ذات انسان سے کسی وقت میں ضروری ہے)

أوبدوا مہا مادام الذات فدائمة

مطلقة أو مادام الوصف فعرفية عامة

یا یہ حکم ہو کہ نسبت دائم ہے جب تک ذات موضوع موجود ہے تو دائمہ مطلقہ ہے

یا جب تک وصف موضوع موجود ہے تو عرفیہ عامہ ہے

اقولہ فدائمه مطلقۃ الخ و قضیے کیفیت دوام کے تحت:

نوٹ: ”دوامھا“ میں ”ھا“ کی ضمیر نسبت کی طرف راجع ہے یعنی قضیہ موجبہ میں کبھی یہ حکم ہوتا ہے کہ نسبت ثبوتیہ یا سلبیہ دائمی ہے۔ شارح نے کیفیت دوام کے تحت ذکر ہونے والے قضیے دائمہ مطلقہ اور عریضہ عامہ کی تعریف سے قبل دو باتوں کی وضاحت کی ہے:

(۱)۔۔۔ کیفیت ”ضرورۃ و دوام“ میں فرق۔

(۲)۔۔۔ کیفیت دوام کی قسمیں۔

پہلی بات ضرورۃ کی تعریف: نسبت ایجابیہ یا سلبیہ کا موضوع سے متمنع الانفکاک ہونا، یہی ”ضرورۃ“ کے معنی ہیں۔ لہذا ”ضرورۃ“ میں ایک شئی کا زوال دوسری شئی سے محال ہوتا ہے جیسے ”اللہ واحد“ میں ایک ہونے کی نسبت جو اللہ کی طرف ہے وہ کبھی بھی اللہ سے جدا نہیں ہو سکتی۔

دوام کی تعریف: نسبت ایجابیہ یا سلبیہ کا موضوع سے منفک نہ ہونا (خواہ انفکاک محال ہو یا ممکن) اسی کو ”دوام“ کہتے ہیں یعنی اس میں ازروئے عقل زوال ناممکن و محال نہیں ہوتی، اگرچہ کسی زمانے میں اس کا وقوع نہیں ہوتا جیسے ”حرکۃ الفلک“ کا دوام کہ حرکت فلک کی، فلک سے جدا نہیں اور نہ جدائی کا وقوع ہوتا ہے مگر اس کے باوجود دوام کا انفکاک غیر محال ہے۔ نسبت کیفیت ضرورت اور کیفیت دوام کی تعریفوں سے معلوم ہوا کہ دونوں کے درمیان عموم و خصوص مطلق کی نسبت ہے دوام اعم مطلق ہے جب کہ ضرورت اخص مطلق ”کلما صدق الضرورۃ صدق الدوام ولا عکس“۔

دوسری بات: دوام کی دو قسمیں ہیں:

(الف) دوام کی اگر وجود ذات موضوع کے سارے وقتوں میں رہے جیسا کہ دائمہ مطلقہ میں ہوتا ہے تو اس کو ”دوام ذاتی“ اور دوام بحسب الذات“ کہتے ہیں۔

(ب) اور اگر دوام وجود و وصف موضوع کے سارے وقتوں میں رہے جیسا کہ قسم سادس عریضہ عامہ میں ہے تو اس کو ”دوام وصفی“ اور ”دوام بحسب الوصف“ کہتے ہیں۔

اب دائمہ مطلقہ اور عریضہ عامہ (جو کیفیت دوام کے تحت داخل ہیں) کی تعریف یوں ہوگی۔

دائمہ مطلقہ: یہ وہ قضیہ موجبہ بسیط ہے کہ جس میں یہ حکم ہو کہ نسبت دائم ہے جب تک ذات موضوع موجود ہے جیسے ”کل انسان حیوان دائماً“ (اس میں یہ حکم ہے کہ حیوان کا ثبوت ذات انسان کیلئے دائم ہے جب تک ذات انسان موجود ہے) ”ولاشئ من الانسان بحجر دائماً“ (اس میں یہ حکم ہے کہ حجر کا سلسلہ ذات انسان سے دائم ہے جب تک ذات انسان موجود ہے دائمہ مطلقہ کی مثال وہی ہے جو ضروریہ مطلقہ کی ہے ضرورت کی جگہ دوام کی قید ہوگی۔

وجہ تسمیہ: دائمہ تو اس وجہ سے کہ ”لاشتما لها علی الدوام“ اور ”مطلقہ“ اس وجہ سے کہ یہاں دوام کو وصف کے ساتھ مقید نہیں کیا جاتا۔

عرفیہ عامہ: یہ وہ قضیہ موجبہ بسیط ہے کہ جس میں یہ حکم ہو کہ نسبت دائم ہے جب تک وصف موضوع موجود ہے جیسے ”کل کاتب متحرک الاصابع دائماً مادام کاتباً“ (اس میں یہ حکم ہے کہ متحرک الاصابع کا ثبوت ذات کاتب کیلئے دائم ہے جب تک وصف موضوع یعنی کاتب ثابت موجود ہے۔) ”ولاشئ من الکاتب بساکن الاصابع دائماً مادام کاتباً“ (اس میں یہ حکم ہے کہ ساکن الاصابع کا سلب ذات کاتب سے دائم ہے جب تک وصف موضوع یعنی کاتب ثابت موجود ہے)۔

وجہ تسمیہ: شارح نے اس کی وجہ تسمیہ بیان کرتے ہوئے کہا ہے کہ ”سمیت عرفیہ لأن اهل العرف يفهمون هذا المعنى من القضية السالبة، بل من الموجبة ايضاً عند الاطلاق“ ”دراصل بعض محققین کا کہنا ہے کہ عرفیہ عامہ کو عرفیہ اس وجہ سے کہتے ہیں کہ اگر قضیہ کے اندر کوئی جہت نہ بیان کی جائے، موضوع کو صرف وصف عنوانی کے ساتھ بیان کر کے محمول کو ذکر کر دیا جائے تو قضیہ سالبہ کی صورت میں عرف عام میں یہی سمجھا جاتا ہے کہ محمول کے سلب میں وصف موضوع کو دخل ہے۔ جیسے ”لاشئ من النائم بمستيقظ“ جب کہا جائے تو یہی سمجھا جاتا ہے کہ بیداری کی نفی ”نائم“ سے اس کے نوم کی وجہ سے ہے تو شارح کہتے ہیں کہ اہل عرف کا اس معنی کو فقط سالبہ سے سمجھنا، یہ بات درست نہیں، اہل عرف جس طرح سالبہ سے اس معنی کو سمجھتے ہیں جس کی مثال گذری، اسی طرح موجبہ

سے بھی یہی معنی سمجھتے ہیں جیسے ”کل كاتب متحرك الاصابع“ کہیں ”تو اہل عرف اس سے یہی سمجھتے ہیں کہ متحرك الاصابع کا حکم موضوع کیلئے ثابت ہے جب تک کہ وہ کاتب ہے اور عامہ اس لئے کہتے ہیں کہ عریفہ خاصہ (جس کا ذکر عنقریب آئے گا) سے اعم ہے۔

فائدہ: شارح نے جو ”عند الاطلاق“ کی قید لگائی ہے بظاہر موجبہ کی قید معلوم ہوتی ہے مگر درحقیقت یہ موجبہ و سالبہ دونوں کی قید ہے اور مطلب یہ ہے کہ جب موجبہ اور سالبہ میں جہت نہ ذکر کی جائے تو اہل عرف (اس اطلاق کی صورت میں) سالبہ، بلکہ موجبہ سے بھی یہی معنی سمجھتے ہیں۔ اس صورت میں شارح کا قول ”فاذا قيل“ ”يفهمون“ کا تفریع ہے۔ اب رہی یہ بات کہ مثال میں صرف موجبہ پر اکتفاء کیا گیا ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ موجبہ چونکہ محل شبہ ہے اس لئے مثال سے اس کی خاص کرو ضاحت کی۔

أوبفعليتها فمطلقة عامة أوبعدم ضرورة
خلافها فممكنة عامة فهذه بسائط
بإيه حكم هو کہ نسبت بالفعل ہے تو مطلقہ عامہ ہے یا یہ حکم ہو کہ نسبت
خلاف ضروری نہیں ہے تو ممکنہ عامہ ہے پس یہ سب بسائط ہیں۔

کیفیت فعلیت کے تحت داخل ہونے والا قضیہ

مطلقة عامہ: ”بفعليتها“ میں بھی ضمیر راجع بسوئے نسبت ہے، یہ وہ قضیہ موجبہ بسیط ہے جس میں یہ حکم ہو کہ نسبت بالفعل ہے (بالفعل یہاں بالقوة کے مقابل ہے اسلئے دوام اور استمرار والی صورت کو بھی شامل ہے) جیسے ”کل انسان متنفس بالفعل ولاشئ من الانسان بمتنفس بالفعل“ (بالفعل کی جگہ بالا اطلاق بھی بولتے ہیں۔ یہ دونوں کا معنی ایک ہے)۔ مطلقہ عامہ کی تفسیر بالا سے بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ نسبت کا تحقق بالفعل آن حاضر میں ہے (یعنی زمانہ حال میں) لہذا شارح نے ”فی احدى الأزمنة الثلاثة“ کی قید لگائی تاکہ اس سے یہ اشارہ ہو جائے کہ مطلقہ عامہ و قضیہ موجبہ ہے جس میں بالفعل نسبت کے تحقق کا حکم ہو تینوں زمانوں میں سے ایک زمانے میں نہ صرف حال میں تو ”فی احدى الأزمنة“

الثلاثہ ”بالفعل“ کی تفسیر نہیں ہے بلکہ یہ ”متحققہ بالفعل“ کے متعلق ہے، اصل عبارت یوں ہوگی ”المطلقة العامة ماحکم فیہا بکون النسبة متحققہ بالفعل فی زمان ای فی احد الا زمنة الثلاثہ“ نیز فعلیت کے معنی یہاں یہ ہے کہ قوت سے فعلیت کی طرف نکلنا یعنی فعلیت یہاں قوت کے مقابلے میں ہے، خواہ پہلے سے وہ نسبت بالقوہ ہو، زمانہ حال یا ماضی یا مستقبل میں بالفعل ہوگئی ہو یا وہ نسبت شروع ہی سے بالفعل ہو۔

وجہ تسمیہ: مطلقہ اسلئے کہ جب قضیہ میں کوئی جہت (ضرورت اور دوام وغیرہ بیان نہ کی جائے اور اس کو یوں ہی مطلق رکھا جائے تو اس قضیہ سے یہی مطلب سمجھا جاتا ہے کہ ثبوت ہو یا سلب ہوتین زمانوں میں سے کسی ایک زمانہ میں ہے۔ اور ”عامہ“ اس لئے کہ یہ وجود یہ لازمہ ضروریہ اور وجود یہ لاادائمہ (جن کی تفصیل مرکبات میں آرہی ہے) سے اعم ہے اور یہ خود مقید اور انحصار ہے۔

کیفیت امکان کے تحت داخل ہونے والا قضیہ

ممکنہ عامہ: جس قضیہ میں یہ حکم ہو کہ نسبت کے خلاف ضروری نہیں وہ ممکنہ عامہ ہے اور نسبت کے خلاف ضروری نہ ہونا یہی معنی ”امکان عام“ کے ہیں یا بالفاظ دیگر یوں کہہ سکتے ہیں کہ جس قضیہ میں ”سلب الضرورة عن جانب المخالف“ ہو اس کو ممکنہ عامہ کہتے ہیں پھر ممکنہ عامہ موجبہ میں چونکہ نسبت ایجابیہ ہوتی ہے لہذا اس میں امکان کے یہ معنی ہیں کہ سلب ضروری نہیں جیسے ”الانسان کاتب بالامکان العام“ یعنی کاتب کا سلب انسان سے ضروری نہیں۔ اور ممکنہ عامہ سالبہ میں نسبت سلبیہ مذکورہ ہوتی ہے، پس اس کے یہ معنی ہوں گے کہ نسبت ایجابیہ جو اس کے خلاف ہے وہ ضروری نہیں جیسے ”الانسان لیس بکاتب بالامکان العام“ یعنی ثبوت کاتب انسان کیلئے ضروری نہیں۔

اشکال: ممکنہ عامہ میں جانب موافق میں حکم نہیں لہذا اسے قضیہ سے شمار کرنا درست نہیں چہ جائے کہ اس کو موجبہ یا سالبہ قرار دیا جائے۔۔۔؟

جواب: اس کا معنی ”سلب امتناع فی جانب العوافق“ کے ہیں اس معنی پر جانب موافق میں حکم ہوا، نہ کہ جانب مخالف میں۔

وجہ تسمیہ: چونکہ یہاں قضیہ امکان (بمعنی سلب الضرورة) پر مشتمل ہے اس وجہ سے اس کو

”مکنہ“ کہتے ہیں اور چونکہ یہ ”مکنہ خاصہ“ سے اعم ہے اس لئے اس کو ”عامہ“ کہتے ہیں۔
 قوله فہذہ بسائط الخ شارح نے ”من جملة الموجهات“ کہہ کر اس امر کی طرف اشارہ کیا ہے کہ یہ آٹھ قضیے جو مذکورہ ہوئے، موجهات میں بسیط ہیں اور یوں تو موجهات بکثرت ہیں، یہاں ان میں سے آٹھ مذکور ہوئے ان بسائط کا خلاصہ یہ ہوا کہ کیفیت جہت کے تحت چار قضیے ہیں (ضروریہ مطلقہ، مشروط عامہ، دقتیہ مطلقہ، منتشرہ مطلقہ) کیفیت دوام کے تحت دو قضیے ہیں (دائمہ مطلقہ، عرفیہ عامہ) کیفیت فعلیت کے تحت ایک قضیہ (مطلقہ عامہ) ہے اور کیفیت امکان کے تحت بھی ایک قضیہ (مکنہ عامہ) ہے اس طرح آٹھ بسائط ہوئے۔

قضیہ موجدہ کی دو قسمیں ہیں:

(۱)۔۔۔ بسیطہ: یہ وہ قضیہ موجدہ ہے کہ جس کی حقیقت فقط ایجاب ہو یا فقط سلب ہو جیسے ”کل انسان حیوان بالضرورة“ میں حقیقت فقط ایجاب ہے اور ”لا شئی من الانسان بحجر بالضرورة“ اس کی حقیقت صرف سلب ہے۔

(۲)۔۔۔ مرکبہ: یہ وہ قضیہ موجدہ ہے جس کی حقیقت ایجاب و سلب سے مرکب ہو بشرطیکہ جزء ثانی مجمل بیان کیا جائے مستقل عبارت کے ساتھ مذکور نہ ہو (ورنہ وہ قضیہ مرکبہ نہ ہوگا بلکہ قضیہ بسیط ہوں گے) اب اگر ایجاب صراحتہ مذکور ہے تو لا ضرورۃ، یا لا دوام کی قید سلب کی طرف اشارہ ہوگا اور اگر قضیہ میں سلب صراحتہ مذکور ہے تو ”لا ضرورۃ“ یا ”لا دوام“ وغیرہ سے ایجاب کی طرف اشارہ ہوگا۔

سواء کان الخ یعنی مرکبہ میں کبھی لفظوں کے اعتبار سے ترکیب ہوگی۔ جیسے ”کل انسان ضاحک بالفعل لا دائما“ اس قضیہ کی حقیقت ایجاب و سلب دونوں سے مرکب ہے اس لئے کہ ”لا دائما“ سے حکم سلبی یعنی ”لا شئی من الانسان بضاحک بالفعل“ کی طرف اشارہ ہے۔ اب لفظوں میں ترکیب کے ہونے کا مطلب یہ ہوا کہ مثلاً یہاں ”کل انسان ضاحک بالفعل“ پہلا جزء ”صراحتہ“ ہو اور ”لا دائما“ ایسا لفظ ہے جو دوسرے جزء پر لفظاً دلالت کرتا ہے اس طرح دو جزء بن گئے، مرکبہ میں کبھی لفظوں میں

ترکیب نہ ہوگی۔ یعنی منطقہ کی اصطلاح کے اعتبار سے کوئی لفظ ایسا ہو جو جزوؤں پر دلالت کرتا ہو جیسے ”امکان خاص“ یہ لغت کے اعتبار سے دو جزوؤں پر دلالت نہیں، بلکہ اصطلاح کے اعتبار سے دلالت کرتا ہے جیسے ”کل انسان کاتب بالامکان الخاص“ چنانچہ یہ ممکنہ خاصہ، معنی کے اعتبار سے دونوں ممکنہ عامہ قضیوں کے حکم میں ہے ان میں سے ایک موجبہ ہوگا دوسرا سالبہ، وجہ یہ ہے کہ ممکنہ عامہ میں سلب الضرورة من الجانب المخالف ہوتا ہے، جبکہ ممکنہ خاصہ میں سلب الضرورة من الجانبین ہے، مثلاً ”کل انسان کاتب بالامکان الخاص“ کی سلب ضرورت از جانب مخالف ہے ”عدم الكتابة غیر ضروری“ (اور اسی سے ممکنہ عامہ موجبہ ”کل انسان کاتب بالامکان العام“ حاصل ہوگا) اس قضیہ کی سلب ضرورت از جانب موافق ہے ”الكتابة غیر ضروری“ (اور اسی سے ممکنہ عامہ سالبہ ”لا شئ من الانسان بکاتب بالامکان العام“ حاصل ہوگا)

آگے شارح ”والعبرة“ سے بتا رہے ہیں کہ جب قضیہ مرکبہ ایجاب و سلب دونوں پر مشتمل ہوتا ہے، تو پھر اس کا نام کیا ہوگا، موجبہ یا سالبہ۔۔۔؟
تو شارح کا کہنا ہے کہ قضیہ مرکبہ کے موجبہ یا سالبہ کہنے میں جزء اول کا اعتبار ہے اگر جزء اول موجبہ ہے تو موجبہ کہیں گے اور اگر سالبہ ہے تو سالبہ کہیں گے آگے ”واعلم“ سے تنبیہ کر رہے ہیں کہ قضیہ مرکبہ درحقیقت بعینہ قضیہ بسیط ہے ایک قید ”الدوام“ و ”اللا ضرورة“ وغیرہ کے ساتھ مقید کیا جاتا ہے۔

وقد تفيد العامتان والوقتيتان

المطلقتان بالادوام الذاتي

فتسمى المشروطة الخاصة

والعرفية الخاصة والوقتیة والمنتشرة

اور کبھی مشروط عامہ اور عرفیہ عامہ اور وقتیہ مطلقہ اور منتشرہ مطلقہ لا دوام ذاتی کے ساتھ مقید ہوتے ہیں، پس ان کا نام مشروط خاصہ اور عرفیہ خاصہ اور وقتیہ اور منتشرہ رکھا جاتا ہے

نوٹ: مرکبات کا سمجھنا بساٹ کے یاد کرنے پر موقوف ہیں اس لئے پہلے بساٹ کو اچھی طرح ذہن نشین کر لیں۔

مرکبات کا بیان

مرکبات سات ہیں ان میں سے ہر ایک کی تفصیل سے قبل چند امور اجمالاً بطور مقدمہ کے ضروری ہیں۔

(۱) قضیہ موجبہ بسیط میں جب قید ”لادوام ذاتی“ یا ”لاضرورۃ ذاتی“ کی قید بڑھادی جاتی ہے تو وہ مرکبہ بن جاتا ہے۔

(۲) ”لادوام ذاتی“ کی قید کے تحت پانچ قضیہ (مشروط خاصہ، عرفیہ خاصہ، منتشرہ و وقتیہ اور وجودیہ لادائمہ) داخل ہیں جب کہ ”لاضرورۃ ذاتی“ کی قید کے تحت دو قضیہ (وجودیہ لاضروریہ ممکنہ عامہ) داخل ہیں۔

(۳) ”کیف“ کے معنی ایجاب و سلب اور ”کم“ کے معنی کلیت و جزئیت کے ہیں۔

(۴) پہلے بتایا جا چکا ہے کہ ضرورت کی نفیض لاضرورت ہے اور لاضرورت امکان کا مفہوم ہے اور دوام کی نفیض لادوام ہے اور لادوام فعلیت کا مفہوم ہے پس جس طرح ضرورت اور دوام کی دو دو قسمیں ہیں ذاتی اور وصفی اس طرح لاضرورت اور لادوام کی بھی دو دو قسمیں ہیں پس کل چار قسمیں ہوں گی (الف) لاضرورت ذاتی جس کا مفاد قضیہ ممکنہ عامہ ہے (ب) لاضرورت وصفی جس کا مفاد قضیہ حینیہ ممکنہ ہے (ج) لادوام ذاتی جس کا مفاد قضیہ مطلقہ عامہ ہے (د) لادوام وصفی جس کا مفاد قضیہ حینیہ مطلقہ ہے، اب مرکبہ بنانے کے لئے جو قید بڑھائی جاتی ہے یعنی ”لادوام ذاتی“ اور ”لاضرورۃ ذاتی“ تو اس سے التزامی طور پر ایک قضیہ کی طرف اشارہ ہوتا ہے جیسے کہ ”لادوام ذاتی“ میں ہوتا ہے یا اس سے مطابقی طور پر یعنی دوسرا قضیہ مراد ہوتا ہے اور ہر دو صورتوں میں یہ مستقل قضیہ ہے چنانچہ ”لادوام ذاتی“ سے مطلقہ عامہ کی طرف اشارہ ہوتا ہے اور ”لاضرورۃ ذاتی“ سے ممکنہ عامہ ہی مراد ہوتا ہے اور یہ دونوں کیفیت (ایجاب و سلب) میں اصل قضیہ بسیط کے مخالف ہوں گے اور کیت (کلیت و جزئیت) میں اس کے موافق ہوں گے۔ اب رہی یہ بات کہ ”لادوام ذاتی“ سے مطلقہ عامہ کی طرف کس

طرح اشارہ ہے اور ”لا ضرورۃ ذاتی“ سے مراد بعینہ ممکنہ عامہ کیسے ہے؟ یہاں پہلے ”لا دوام ذاتی“ کی بات ہے ”(لا ضرورۃ ذاتی“ کی تعریف آگے آئے گی) ”لا دوام ذاتی“ کا معنی مطابقی ہے ”دوام نہ ہونا“ یعنی اس سے پہلے والے قضیہ میں جو نسبت (ایجابی، سلبی) ذکر کی گئی ہے وہ اس وقت تک دائمی نہیں جب تک ذات موضوع موجود ہے تو جب نسبت مذکورہ دائمی نہ ہوئی تو لازماً اس نسبت کی نقیض تینوں زمانوں میں سے ایک زمانہ میں ہوگی، ورنہ تو ارتقاع نقیضین لازم آئے گا۔ بالفعل نسبت کے تحقق کا حکم ہو ”احد الازمنہ الثلاثة“ میں تو یہ مطلقہ عامہ ہی تو ہوتا ہے تو یہ اشارہ مطلقہ عامہ کی طرف ہوگا اور مطلقہ عامہ لا دوام ذاتی کا معنی التزامی ہوگا۔ یہی وجہ ہے کہ شارح نے ”اشارہ“ کا لفظ استعمال کیا ہے یعنی یہ نہیں کہا کہ ”لا دوام ذاتی“ کے معنی ایک دم مطلقہ عامہ کے ہیں ہاں لا ضرورۃ ذاتی (جس کی تعریف آگے آ رہی ہے) کے چونکہ معنی بعینہ ممکنہ عامہ کے ہیں، اسلئے وہاں ”اشارہ“ کا لفظ ذکر نہیں کیا بہر حال اگر موجب کو ”لا دوام ذاتی“ کے ساتھ مقید کیا گیا ہے تو مطلب یہ ہوگا کہ ایجاب دائمی نہیں ہے اور جب ایجاب دائمی نہیں تو سلب ”احد الازمنہ“ میں ہوگا اسی وجہ سے لا دوام کے بعد سالبہ مطلقہ عامہ نکالا جائیگا اور اگر اصل قضیہ سالبہ ہے تو پھر ”لا دوام ذاتی“ کے بعد موجبہ مطلقہ عامہ نکالا جائیگا کیونکہ اس صورت میں مطلب یہ ہوگا کہ اصل قضیہ میں جو نسبت کا سلب ہے وہ ذات کے اعتبار سے دائمی نہیں اس کا لازمی نتیجہ یہ ہوگا کہ نسبت کا اثبات ”احد الازمنہ“ میں ہوگا اور یہی موجبہ مطلقہ عامہ ہے۔

لا دوام ذاتی کے معنی سمجھنے کے بعد اب جاننا چاہیے کہ بساط میں قضیہ مشروط عامہ، عرفیہ عامہ، وقتیہ مطلقہ اور منتشرہ و مطلقہ کو اگر ہم لا دوام ذاتی (جو کہ مطلقہ عامہ پر مشتمل ہے) سے مقید کریں تو چار قضیے تو یہی حاصل ہوں گے، یعنی ”مشروط خاصہ“ عرفیہ خاصہ“ وقتیہ اور منتشرہ (وجود یہ لا ضروریہ جو قید (لا دوام ذاتی) کے تحت ہے آگے آئیگا) چنانچہ لا دوام ذاتی کے تحت مرکبات میں سے پانچ قضیے ہو جائیں گے اب اس کی تفصیل ملاحظہ فرمائیں:

مشروطہ خاصہ: یعنی مشروط عامہ مقید بقید لا دوام ذاتی اس قضیے کا جزء اول مشروط عامہ ہے اور جزء ثانی مطلقہ ہے۔ یہ قضیہ حالت ایجاب میں موجبہ مشروط عامہ اور سالبہ مطلقہ

عامہ سے مرکب ہوتا ہے اور حالت سلب میں سالبہ مشروط عامہ اور موجبہ مطلقہ عامہ سے مرکب ہوتا ہے ایجاب کی مثال جیسے ”کل کاتب متحرك الاصابع بالضرورة مادام کاتباً دائماً“ یعنی ”لاشئى من الکاتب بمتحرك الاصابع بالفعل“ سلب کی مثال ”لاشئى من الکاتب بساکن الاصابع مادام کاتباً لادائماً“ یعنی ”کل کاتب ساکن الاصابع بالفعل“

عرفیہ خاصہ: یعنی عرفیہ عامہ مقیدہ لا دوام ذاتی، اس قضیہ کا جزء اول عرفیہ عامہ ہے اور جزء ثانی مطلقہ عامہ، یہ قضیہ حالت ایجاب میں موجبہ عرفیہ عامہ اور سالبہ مطلقہ عامہ سے مرکب ہوتا ہے اور حالت سلب میں سالبہ عرفیہ عامہ اور موجبہ مطلقہ عامہ سے، ایجاب کی مثال جیسے ”کل کاتب متحرك الاصابع دائماً مادام کاتباً لادائماً“ یعنی ”لاشئى من الکاتب بمتحرك الاصابع بالفعل“ سلب کی مثال جیسے ”بالدوام لاشئى من الکاتب بساکن الاصابع مادام کاتباً لادائماً“ ای کل کاتب ساکن الاصابع بالفعل“

فائدہ نمبر ۱: شارح نے یہاں سالبہ کی مثال دی اور مشروط خاصہ میں موجبہ کی تاکہ ہر دو قضیوں کی مثال سے یہ امر محقق ہو جائے کہ ”لا دوام“ سے جو مطلقہ عامہ نکلے گا وہ جزء اول کا کیف میں مخالف ہوگا خواہ جزء اول ایجاب ہو یا سلب۔

فائدہ نمبر ۲: خاصیتین (مشروطہ و عرفیہ خاصہ) میں وصف موضوع کا وصف مفارق ہونا ضروری ہے۔ یعنی وصف موضوع ایسا موضوع ہو، جو ذات موضوع سے جدا بھی ہو جاتا ہے اس لئے کہ اگر وصف موضوع وصف مفارق نہ ہو بلکہ وصف لازم ہو تو وصف محمول ذات موضوع کیلئے دائم ہو جائے گا کیونکہ وصف محمول کا دوام وصف موضوع کے دوام سے ہے تو جب وصف محمول ذات موضوع کے لئے دائم ہو جائے گا تو لا دوام کی قید باعث انقیاض نہیں ہو جائے گی۔

وقتئہ: یعنی وقتئہ مطلقہ مقیدہ لا دوام ذاتی۔ اس قضیہ کا جزء اول وقتئہ مطلقہ ہے اور جزء ثانی مطلقہ عامہ۔ یہ قضیہ حالت ایجاب میں موجبہ وقتئہ مطلقہ اور سالبہ مطلقہ عامہ سے مرکب ہوتا

ہے اور حالتِ سلب میں سالبہ و قہیہ مطلقہ اور موجبہ مطلقہ عامہ سے ایجاب میں جیسے ”کسل قمر بمنخسف بالضرورة وقت حیلولة الارض بينه وبين الشمس لادائماً“ یعنی ”لاشئى من القمر بمنخسف بالفعل“ سلب میں ”لاشئى من القمر بمنخسف بالضرورة وقت التربيع لادائماً“ یعنی ”کل قمر منخسف بالفعل“ منتشرہ:

یعنی منتشرہ مطلقہ، مقید بلا دوام ذاتی۔ اس قضیہ کا جز اول منتشرہ مطلقہ اور جز ثانی مطلقہ عامہ ہے۔ یہ قضیہ حالتِ ایجاب میں موجبہ منتشرہ مطلقہ اور سالبہ مطلقہ عامہ سے مرکب ہوتا ہے اور حالتِ سلب میں سالبہ منتشرہ مطلقہ اور موجبہ مطلقہ عامہ سے۔ جیسے ”کل انسان متنفس بالضرورة وقتاً مالا دائماً“ یعنی ”لاشئى من الانسان بمتنفس بالفعل“ ”لاشئى من الانسان بمتنفس بالضرورة وقتاً مالا دائماً“ یعنی ”کل انسان متنفس بالفعل“

وجہ تسمیہ: ”لما قیدت“ سے شارح وجہ تسمیہ یوں بیان کرتے ہیں کہ جب و قہیہ مطلقہ و منتشرہ کو لا دوام ذاتی سے مقید کیا تو ان دونوں کے نام سے ”مطلقہ“ کو حذف کر کے پہلے کا نام ”و قہیہ“ اور دوسرے کا نام ”منتشرہ“ رکھا گیا۔ اب یہاں سوال ہوتا ہے کہ پہلے کا نام و قہیہ مقیدہ اور دوسرے کا نام۔۔۔ منتشرہ مقیدہ کیوں نہ رکھا گیا۔۔۔؟

جواب یہ ہے کہ جب ”مطلق“ بغیر تقید کے حاصل ہے اور اس کے ساتھ اختصار بھی اسی میں ہے تو پھر ان دونوں کو ”مقیدہ“ کے ساتھ مقید کرنے کی ضرورت نہیں۔

وقد تقيد المطلقة العامة باللا ضرورة
الذاتية فتسمى الوجودية اللا ضرورية
اور کبھی مطلقہ عامہ لا ضرورت ذاتیہ کے ساتھ مقید ہوتا ہے
پس اس کا نام وجودیہ لا ضروریہ رکھا جاتا ہے

قوله باللا ضرورة الذاتية الخ

”لا ضرورة ذاتی“ کا معنی یہ ہے کہ اصل قضیہ میں (قضیہ موجبہ ہو یا سالبہ) جو

نسبت مذکور ہے وہ ذات موضوع کیلئے ضروری نہیں جب تک کہ ذات موضوع موجود ہو، بلکہ اس کے خلاف بھی ہو سکتا ہے اور نسبت مذکور کے خلاف ہو سکتا امکان ذاتی ہے اور یہی تو بعینہ قضیہ عامہ کا مفہوم ہے جیسے ”کل انسان متنفس بالفعل لا بالضرورة“ اس میں پہلا قضیہ مطلقہ عامہ موجب ہے اور ”لا ضرورة“ کا مطلب یہ ہے کہ پہلے والے قضیہ میں جو نسبت مذکور ہوتی ہے یعنی تنفس انسان وہ ضروری نہیں جب یہ ضروری نہ ہو تو گویا ”سلب الضرورة عن الاصل“ ہوا جب وہ نسبت ضروری نہیں تو اسکی نفیض کا امکان ہوگا یعنی ”لا شئ من الانسان بمتنفس، بالامكان العام“ سالیہ ممکنہ عامہ ہی ہوگا، کیونکہ یہاں اصل یعنی ”تنفس انسان“ کا ہونا جانب مخالف ہے نفیض کا اور امکان عام کا معنی ہے ”سلب الضرورة عن الجانب المخالف“ لہذا مفاد ”لا ضرورت ذاتی“ کا قضیہ ممکنہ عامہ ہے جو اصل معنی اب ہوگا ”انسان کا تنفس ہونا ضروری نہیں“ لہذا مفاد لا ضرورت ذاتی کا، قضیہ ممکنہ عامہ ہے جو اصل کے ساتھ کیف (ایجاب و سلب) میں مخالف اور کم (کلیت اور جزئیت) میں موافق ہوگا ”لان معنی المطلق الخ“ سے شارح نے وجودیہ لا ضروریہ کی وجہ تسمیہ بیان کی ہے چنانچہ شارح کہتے ہیں کہ وجودیہ اس قضیہ کو اس وجہ سے کہتے ہیں کہ یہ مطلقہ عامہ پر مشتمل ہے اور مطلقہ عامہ میں فعلیت نسبت اور وجود نسبت کسی نہ کسی وقت میں ہوتا ہے اس وجہ سے اس کا نام ”وجودیہ“ رکھ دیا اور چونکہ ”لا ضرورت“ پر شامل ہے اس وجہ سے لا ضروریہ نام رکھ دیا۔

أوباللام دوام الذاتی فتسمى

الوجودية اللادائمة

اور لا دوام ذاتی کے ساتھ مقید ہوتا ہے پس

اس کا نام وجودیہ لا دائمہ رکھا جاتا ہے

قوله أوباللام دوام الذاتی انما قيد الخ

پہلی بات: پہلی بات تو یہ ہے کہ شارح کا قول ”أوباللام دوام الذاتی“ کا عطف

”باللا ضرورة“ پر ہو رہا ہے ”ای المطلقه العامة قد تكون مقيدة باللا ضرورة

وتسمى الوجودية اللا ضرورية وقد تكون مقيدة باللا دوام الذاتی

وتسمى الوجودية اللادائمه

قوله انما قيد الخ

اس سے قبل جہاں جہاں ”لادوام“ کا ذکر آیا ہے تمام صورتوں میں مصنف نے ”لادوام“ کو ذاتی کے ساتھ مقید کیا ہے ”لادوام وصفی“ کے ساتھ مقید نہیں کیا ہے اسلئے کہ عاتین (مشروط عامہ، عرفیہ عامہ) میں پہلے سے دوام وصفی ہوتا ہے اب اگر اس کو ”لادوام وصفی“ کے ساتھ مقید کر دیا جائے، تو اس میں اجتماع نقیضین لازم آئے گا کہ ایک جزء وصف کے اعتبار سے دائمی اور غیر دائمی دونوں ہوں باقی عرفیہ عامہ اور مشروط عامہ میں دوام وصفی اس طرح ہے کہ عرفیہ عامہ میں تواضع کال نہیں کیونکہ اس کی تعریف میں ”مادام الوصف“ کا لفظ موجود ہے البتہ مشروط عامہ میں ضرورت وصفی ہوتی ہے جو دوام وصفی سے اخص ہے اور اخص کے ضمن میں اعم کا ہونا تو مسلم قاعدہ ہے لہذا مشروط عامہ میں بھی دوام وصفی پایا گیا ”نعم یمکن الخ“ یعنی ”وقتینان مطلقتان“ (وقتیہ مطلقہ منتشرہ مطلقہ) کو جیسے ”لادوام ذاتی“ کے ساتھ مقید کرنا درست ہے کما مر مثالہ ایسے ہی ان دونوں کو لادوام وصفی کے ساتھ مقید کرنے میں کوئی منافات لازم نہیں آتی، لیکن یہ ترکیب مناطہ کے نزدیک معتبر نہیں۔

قوله واعلم أنه كما يصح الخ

شارح کی غرض اس کلام سے قضایا بسطہ میں سے جس کو جس جہت کے ساتھ مقید کیا جاتا ہے اسکی تفصیل ہے۔ حاصل یہ کہ بعض قیود صحیح ہیں، لیکن معتبر نہیں اور بعض صحیح بھی نہیں اور معتبر بھی نہیں اور بعض قیود صحیح بھی ہیں اور معتبر بھی، چنانچہ شارح کہتے ہیں کہ ان چار قیضوں (مشروط عامہ، عرفیہ عامہ، وقتیہ مطلقہ، منتشرہ مطلقہ) کی تعقید، جیسا کہ لادوام ذاتی کے ساتھ صحیح ہے اسی طرح لا ضرورت ذاتی کے ساتھ بھی صحیح ہے۔ اسی طرح انہیں قضایا اربعہ (عامتان و تہتان) کی تعقید لادوام وصفی اور لا ضرورت وصفیہ کے ساتھ بھی کر لیں پس سب احتمالات جو قضایا اربعہ (مشروط عامہ، عرفیہ عامہ، وقتیہ مطلقہ اور منتشرہ مطلقہ) کو چاروں قیودات (لادوام ذاتی، لادوام وصفی، لا ضرورت ذاتی، لا ضرورت وصفی) کے ساتھ ضرب دینے سے حاصل ہوئے ہیں وہ کل سولہ ہیں، لیکن ان سولہ میں سے تین احتمال عند العقل صحیح نہیں۔

الاحتمالات غیر الصحيحة:

- (۱)..... ایک یہ کہ مشروط عامہ کو لا دوام وصفی کے ساتھ مقید کریں۔
 (۲)..... دوسرے عرفیہ کو لا دوام وصفی کے ساتھ مقید کریں، کیونکہ ان احتمالات میں اجتماع تقيضین لازم آتا ہے۔ کما مر۔
 (۳)..... تیسرے یہ کہ مشروط عامہ کو لا ضرورت وصفی کے ساتھ مقید کریں، کیونکہ اس صورت میں بھی اجتماع تقيضین لازم آتا ہے۔

الاحتمالات الصحيحة المعتبرة:

(صحیحہ کا مفہوم تو واضح ہوا ہے، معتبرہ کا معنی ہے کہ مناطقة نے اپنی کتابوں میں ان کا اعتبار کیا ہو، اس سے غیر معتبرہ کا مفہوم بھی واضح ہوا) اور چار احتمالات ان سولہ میں سے صحیح و معتبر ہیں، یعنی عاتین و قنین مطلقین کا لا دوام ذاتی کے ساتھ مقید کرنا، اور یہ وہی ہیں جن کو مصنف نے متن میں ذکر کیا ہے۔ اور باقی نو احتمالات ان سولہ میں سے صحیح ہیں، لیکن اس فن میں معتبر نہیں اور وہ یہ ہیں:

احتمالات الصحيحة غير المعتبرة

عاتین و قنین مطلقین کو لا ضرورت ذاتی کے ساتھ مقید کرنا، اور قنین کو لا دوام وصفی کے ساتھ مقید کرنا اور قنین اور عرفیہ عامہ کو لا ضرورت وصفی کے ساتھ مقید کرنا، غرض یہ کہ نو احتمالات صحیح تو ہیں لیکن معتبر نہیں۔

قوله واعلم ايضاً الخ

یعنی قضیہ مطلقہ عامہ کو جیسے لا ضرورت ذاتیہ اور لا دوام ذاتی کے ساتھ مقید کرنا درست ہے، ایسے ہی لا ضرورت وصفیہ اور لا دوام وصفی کے ساتھ مقید کرنا درست ہے۔ پس یہ چار احتمالات ہیں جن میں سے فقط اول کے دو احتمال معتبر ہیں اور دو غیر معتبر نیز ممکنہ کو باعتبار العقل ان چار قیدوں کے ساتھ مقید کر سکتے ہیں اور یہ چار احتمال ہوئے، لیکن ان میں سے فقط ایک احتمال معتبر ہے اور وہ یہ کہ ممکنہ عامہ کو لا ضرورت ذاتی کے ساتھ مقید کیا جائے۔ باقی تین احتمال غیر معتبر ہیں۔
 تنبیہ: شارح نے کل ۲۴، احتمالات بیان کئے ہیں (حالانکہ بقول شارح ترکیب ان میں بھی منحصر نہیں، کیونکہ بحث عکس میں، مزید بساط حیثیہ مطلقہ، حیثیہ لا دائمہ اور عرفیہ دائمہ فی البعض کا بھی ذکر ہے، اگر ان کو "لا دوام ذاتی" قیود وغیرہ کے ساتھ مقید کریں، تو مزید مرکبات بھی بن

سکتے ہیں) لیکن شارح ”ضروریہ مطلقہ و دائمہ مطلقہ کو“ ”لا ضروریہ ذاتی ولا ضروریہ وصفی“ وغیرہ کی قیود کے ساتھ مقید کرنے کی وضاحت نہیں کی، اس لئے کہ شارح کی غرض ان کو بیان کرنا ہے جن کی طرف متن میں اشارہ ہوا ہے حالانکہ ضروریہ مطلقہ و دائمہ مطلقہ کے مقید کرنے کا متن میں بھی کچھ ذکر نہیں۔

ذیل میں دونوں (ضروریہ مطلقہ اور دائمہ مطلقہ) کی مقید کا لحاظ کرتے ہوئے نقشہ دیا جا رہا ہے جن میں پچھلے چوبیس احتمالات کے ساتھ یہ آٹھ احتمالات بھی ملائے جاتے ہیں جس سے کل ۳۲۰ احتمالات بنیں گے۔ ان سب میں آٹھ احتمالات صحیح معتبر، اور سولہ صحیح غیر معتبر اور آٹھ غیر صحیح ہیں۔ نقشہ میں ”ص“ سے صحیح ”غ“ سے غیر صحیح اور ”میم“ سے معتبر کی طرف اشارہ ہے۔

اسماء بساط	لا ضرورت ذاتی	لا ضرورت وصفی	لا دوام ذاتی	لا دوام وصفی
ضروریہ مطلقہ	غ ص	غ ص	غ ص	غ ص
مشرط عامہ	ص غیر معتبر	غ ص	ص م	غ ص
وحدیہ مطلقہ	ص غ	ص غ	ص م	ص غ
منتشرہ مطلقہ	ص غ	ص غ	ص م	ص غ
دائمہ مطلقہ	ص غ	ص غ	غ ص	ص غ
عرفیہ عامہ	ص غ	ص غ	ص م	غ ص
مطلقہ عامہ	ص م	ص غ	ص م	ص غ
ممکنہ عامہ	ص م	ص غ	ص غ	ص غ

۳۲۰ احتمالات کا نقشہ

قوله الوجودیه الا دائمہ هی المطلقة العامہ الخ

جن میں دو مطلقہ عامہ ہو اس سے وجود یہ لا دائمہ مرکب ہوتا ہے اب اگر ان میں سے پہلا مطلقہ عامہ موجب ہو تو پورا قضیہ وجود یہ لا دائمہ موجب ہوگا اور اگر پہلا مطلقہ عامہ سالبہ ہو تو پورا قضیہ وجود یہ لا دائمہ سالبہ ہوگا۔

وقد تقيد الممكنة العامة باللا ضرورة من الجانب
الموافق فتسمى الممكنة الخاصة وهذه مركبات لان
اللا دوام اشارة الى مطلقة عامة واللا ضرورة الى ممكنة
عامة مخالفتي الكيفية وموافقتي الكمية لما قيد بهما

اور کبھی ممکنہ عامہ اضرورت جانب موافق کے ساتھ مقید کیا جاتا ہے، پس اس کا نام ممکنہ خاصہ رکھا جاتا ہے اور یہ سب مرکبات ہیں کیونکہ لا دوام، مطلقہ عامہ کی طرف اشارہ ہے اور ”لا ضرورت“ ممکنہ عامہ کی طرف جو کیفیت میں مخالف اور کثرت میں موافق ہیں اس قضیے کے جوان دونوں کے ساتھ مقید ہے

قوله باللا ضرورة من الجانب الموافق الخ

یعنی اس سے قبل بسا اٹک میں ایک ممکنہ عامہ گذرا ہے، جس میں سلب الضرورة عن الجانب المخالف ہوتا ہے اب ای سیطہ سے ہم مرکبہ بنائیں گے وہ اس طرح کہ ممکنہ عامہ میں جس طرح اس کی جانب ضروری نہ ہونے کا حکم ہوتا ہے ٹھیک اسی طرح اس کی جانب موافق ضروری نہ ہونے کا اگر حکم بھی ہو جائے، اس طرح ممکنہ کی جانبین (جانب مخالف و جانب موافق) سے ضرورت کی نفی ہو جائیگی اور یہی ممکنہ خاصہ ہے۔ چنانچہ یہی ممکنہ خاصہ دو ممکنہ عامہ سے مرکب ہوتا ہے (ایک موجبہ اور ایک سالبہ سے) کیونکہ جانب مخالف سے سلب ضرورت کی صورت میں جانب موافق کا امکان ثابت ہوگا اور جانب موافق سے سلب کی صورت میں جانب مخالف کا امکان ثابت ہوگا پس ”کل انسان کاتب بالامکان الخاص“ کے معنی یہ ہیں کہ انسان کے ہر فرد کا کاتب ہونا ضروری نہیں تو اس سے سالبہ ممکنہ عامہ حاصل ہوا، یعنی ”لا شئ من الانسان بکاتب بالامکان العام“ اور کاتب نہ ہونا یہ بھی ضروری نہیں تو اس سے موجبہ ممکنہ عامہ حاصل ہوا، یعنی ”کل انسان کاتب بالامکان العام“

فصل: الشرطية متصلة إن حکم فيها
بثبوت نسبة على تقدير أخرى أو نفيها
لزومية إن كان ذلك بعلاقة وإلا فتافقية
شرطية متصلہ ہے کہ اگر اس میں یہ حکم کیا جائے کہ ایک نسبت
دوسری نسبت کی تقدیر پر ثابت ہے، یا منفی ہے لزومیہ اگر یہ
(ثبوت یا نفی) علاقے کے ساتھ ہو ورنہ اتفاقیہ اور منفصلہ ہے

قوله على تقدير أخرى الخ مصنف نے اولاً قضیہ کی دو قسمیں بتائی تھیں:

(۱)۔۔۔ حملیہ (۲)۔۔۔ شرطیہ

پھر حملیہ کی تعریف اور اقسام ذکر کئے اور اسی کے ذیل میں موجبات بھی آئے اب یہاں سے قضیہ شرطیہ کا آغاز کر رہے ہیں، شرطیہ کی ایک تعریف تو سببی ہے یعنی جو حملیہ کی طرح نہ ہو یعنی شرطیہ وہ ہے کہ جس میں ثبوت ”الشئى للشئى یا نفى الشئى عن الشئى“ کا حکم نہ ہو اب ایجابی تعریف سنئے قضیہ شرطیہ وہ قضیہ ہے جس میں دو باتوں میں سے کوئی ایک پائی جاتی ہو (الف) یا تو ایک نسبت کے ثبوت کی تقدیر پر دوسری نسبت کا ثبوت یا نفی ہو (ب) یا قضیہ میں دو چیزوں کے درمیان تضاد (تثانی) یا عدم تضاد (عدم تثانی) کا حکم ہو۔ شرطیہ کی پھر دو قسمیں ہیں: (۱)۔۔۔ شرطیہ متصل (۲)۔۔۔ شرطیہ منفصلہ

شرطیہ متصلہ کی پھر دو صورتیں ہیں:

(۱) شرطیہ متصلہ موجبہ:

یہ وہ شرطیہ متصل ہے، جس میں دو نسبتوں کے اتصال کا حکم ہو یعنی یہ حکم ہو کہ ایک نسبت (جو تالی میں ہو) دوسری نسبت (جو مقدم میں ہو) کے ثبوت کی تقدیر پر ثابت ہے۔ (۲) شرطیہ متصلہ سالبہ:

یہ وہ شرطیہ ہے جس میں دو نسبتوں کے سلب اتصال کا حکم ہو، یعنی ایک نسبت (جو تالی میں ہو) دوسری نسبت (جو کہ مقدم میں ہو) کے ثبوت کی تقدیر پر منفی ہے۔ یہاں پر سمجھنا ضروری ہے کہ شرطیہ میں ایجاب و سلب کا مدار طرفین کے ایجاب و سلب پر نہیں بلکہ نسبت و حکم کے ایجاب و سلب پر ہے اگر نسبت و حکم میں ایجاب ہو اگرچہ طرفین قضیہ، سلب پر مشتمل ہو تو موجبہ کہلائے گا اور اگر نسبت و حکم میں سلب ہو (اگرچہ طرفین قضیہ ایجاب پر مشتمل ہو) تو وہ سالبہ کہلائے گا پھر موجبہ و سالبہ میں دونوں نسبتیں عام ہیں اس سے کہ دونوں ایجابیہ ہوں یا دونوں سلبیہ ہوں یا ایک ایجابیہ ہو اور دوسری سلبیہ۔ ہر ایک کی مثال بہ ترتیب یہ ہے۔

موجبہ متصلہ کی مثالیں

(۱)۔۔۔ کلما كانت الشمس طالعة كان النهار موجودا:

(اس میں یہ حکم ہے کہ انہار موجود کی نسبت ثابت ہے جس تقدیر پر الشمس۔۔۔)

طالعة کی نسبت ثابت ہے، یعنی اس میں یہ حکم ہے کہ دن موجود ہوگا جس وقت آفتاب طلوع ہوگا۔ اور اس میں دونوں نسبتیں ایجابیہ ہیں۔)

(۲)۔۔۔ کلمالم یکن زید حیواناً لم یکن انساناً:

(اس میں یہ حکم ہے کہ ”لم یکن انساناً“ کی نسبت ثابت ہے جس تقدیر پر ”لم یکن زید حیواناً“ کی تقدیر ثابت ہے۔ اور اس میں دونوں نسبتیں سلبیہ ہیں۔)

(۳)۔۔۔ کلما کانت الشمس طالعة لم یکن اللیل موجوداً:

(اس میں یہ حکم ہے کہ ”لم لکن الیل موجوداً“ کی نسبت سلبیہ ہے اور دوسری ایجابیہ۔)

(۴)۔۔۔ کلمالم تکن الشمس طالعة کان اللیل موجوداً:

اس میں یہ حکم ہے کہ اللیل موجود کی نسبت ثابت ہے جس تقدیر پر ”لم تکن الشمس طالعة“ کی نسبت ثابت ہے اور اس میں پہلی نسبت ایجابیہ اور دوسری سلبیہ۔)

سالبہ متصلہ کی مثالیں

(۱)۔۔۔ لیس البتہ کلما کانت الشمس طالعة کان اللیل موجوداً:

(اس میں یہ حکم ہے کہ اللیل موجود کی نسبت منفی یعنی غیر ثابت ہے جس تقدیر پر ”الشمس طالعه“ کی نسبت ثابت ہے۔ یعنی اس میں یہ حکم ہے کہ رات موجود نہ ہوگی جس صورت میں آفتاب طلوع ہوگا۔ اور اس میں دونوں نسبتیں ایجابیہ ہیں۔)

(۲)۔۔۔ لیس البتہ کلما لم تکن الشمس طالعة لم یکن اللیل موجوداً:

(اس میں یہ حکم ہے کہ لم یکن اللیل موجوداً کی نسبت منفی ہے جس تقدیر پر لم تکن الشمس طالعة کی نسبت ثابت ہے۔ اور اس میں دونوں نسبتیں سلبیہ ہیں۔)

(۳)۔۔۔ لیس البتہ کلما کانت الشمس طالعة لم یکن اللیل موجوداً:

(اس میں یہ حکم ہے کہ ”لم یکن اللیل موجوداً“ کی نسبت منفی ہے جس تقدیر پر الشمس طالعة کی نسبت ثابت ہے اس میں پہلی نسبت سلبیہ اور دوسری ایجابیہ ہے۔)

(۴)۔۔۔ لیس البتہ کلمالم تکن الشمس طالعة فالنهار موجوداً:

(اس میں یہ حکم ہے کہ النهار موجود کی نسبت منفی ہے جس تقدیر پر لم تکن

الشمس طالعة کی نسبت ثابت ہے اس میں پہلی نسبت ایجابیہ ہے اور دوسری سلبیہ۔
متصلہ کی دو قسمیں ہیں: (۱)۔۔ لزومیہ (۲)۔۔ اتفاقیہ

(دونوں کی تعریف سے قبل ”علاقہ“ کی تعریف ضروری ہے علاقہ وہ امر ہے جس کے سبب سے مقدم وتالی میں لزوم کی نسبت پیدا ہو جائے علاقہ کی دو قسمیں ہیں (الف) علاقہ علیت (ب) علاقہ تضایف (الف) علاقہ علیت پھر تین طرح پر ہوتا ہے۔

(۱) مقدم تالی کی علت ہو جیسے ”کلما کانت الشمس طالعة کان النهار موجوداً“
(۲) تالی مقدم کی علت ہو جیسے ”کلما کان النهار موجوداً کانت الشمس طالعة“۔
(۳) مقدم وتالی دونوں کسی تیسری چیز کے معلول ہوں جیسے ”کلما کان النهار موجوداً کان العالم مضيئاً“ یہاں ”وجود نهار“ اور ”إضاءة العالم“ دونوں طلوع شمس کے معلول ہیں۔

(ب) علاقہ تضایف: اس علاقہ کا مطلب یہ ہے کہ مقدم اور تالی میں سے ہر ایک دوسرے پر موقوف ہو۔ جیسے ”ان کان زیذاً اباً لعمر وکان عمرو ابناً له“۔

لزومیہ موجبہ وہ قضیہ ہے جس میں اتصال کا حکم علاقہ کے ساتھ ہو جس کی مثالیں گزریں اور لزومیہ سالبہ وہ قضیہ ہے جس میں حکم لگایا جائے کہ اس میں اتصال علاقہ کے ساتھ نہیں خواہ اتصال ہی نہ ہو یا اتصال ہو، لیکن علاقہ کے ساتھ نہ ہو پہلے کی مثال جیسے ”لیس البتة کلما کانت الشمس طالعاً فالنهار موجود“ اس میں طلوع شمس اور وجود لیل کے درمیان اتصال ہی نہیں دوسرے کی مثال جیسے ”لیس البتة کلما کان الإنسان ناطقاً فالحمار ناهق“ اس میں اگرچہ اتصال ہے، لیکن ان کے درمیان کوئی علاقہ نہیں یعنی ان میں کوئی کسی کیلئے علت نہیں اور نہ ان کیلئے کوئی تیسری چیز علت ہے اور نہ اس میں علاقہ تضایف ہے۔

اتفاقیہ: وہ متصل ہے جس میں اتصال بدون علاقہ کا حکم ہو (اتصال بدون علاقہ کو اتصال اتفاقی کہتے ہیں) یعنی اتفاقیہ وہ متصل ہے جس میں اتصال اتفاقی یا سلب اتصال اتفاقی کا حکم ہو پہلی صورت میں اتفاقیہ موجبہ ہے اور دوسری صورت میں سالبہ۔

موجبہ اتفاقیہ کی مثال: کلما کان الانسان ناطقاً فالحمار ناهق ان دونوں کے درمیان

کوئی ایسا تعلق نہیں ہے کہ اگر انسان ناطق ہو تو گدھا ضرور ناطق ہو بلکہ اتفاق کی بات ہے۔
 سالبہ اتفاقیہ کی مثال: لیس البتۃ کما کان الانسان ناطقاً کان الفرس ناطقاً۔ اس
 میں انسان کے ناطق اور فرس کے ناطق ہونے کے درمیان اتصال کا سلب ہے کیونکہ فرس ناطق
 نہیں ہوتا گدھا ہوتا ہے اسلئے ناطقیۃ انسان اور ناطقیۃ فرس کے درمیان کوئی اتصال نہیں۔

و منفصلة إن حکم فیہا بتنافی النسبتین أولاً
 تنافیہا صدقاً و کذباً و ہی الحقیقیۃ صدقاً
 فقط فمانعۃ الجمع أو کذباً فقط فمانعۃ الخلو
 اگر اس میں یہ حکم کیا جائے کہ دو نسبتیں متانی یا غیر متانی ہیں صدق
 اور کذب دونوں میں اور یہ حقیقیہ ہے یا فقط صدق میں، پس مانعۃ الجمع
 ہے فقط کذب میں پس مانعۃ الخلو ہے

منفصلہ کی تین قسمیں ہیں: (۱)۔۔۔ حقیقیہ (۲)۔۔۔ مانعۃ الجمع (۳)۔۔۔ مانعۃ الخلو
 پہلی بات یہاں یہ سمجھے کہ یہاں صدق کے معنی ہیں دونوں نسبتوں کا جمع ہونا اور کذب کے
 معنی ہیں دونوں نسبتوں کا اٹھ جانا۔

دوسری بات یہ ہے کہ ایک ہے تنافی فی الصدق دوسرا تنافی فی الکذب تیسرا ہے
 لا تنافی فی الصدق اور چوتھا ہے لا تنافی فی الکذب۔
 تنافی صدق: میں یہ ہے کہ دونوں نسبتیں ایک ساتھ جمع نہ ہو سکیں۔
 تنافی کذب: میں یہ ہے کہ دونوں نسبتیں ایک ساتھ نہ اٹھ سکیں۔
 لا تنافی صدق: میں یہ ہے کہ یہ دونوں نسبتیں ایک ساتھ جمع ہو سکیں۔
 لا تنافی کذب: میں یہ ہے کہ دونوں نسبتیں ایک ساتھ اٹھ سکیں۔

قوله بتنافی النسبتین الخ

شرطیہ متصلہ کے بعد شرطیہ منفصلہ کا بیان ہے شرطیہ منفصلہ ایسا قضیہ ہے کہ جس میں
 نسبتوں کے درمیان تنافی یا لا تنافی کا حکم ہو اگر تنافی کا حکم ہے تو منفصلہ موجبہ ہے اور اگر عدم
 تنافی کا حکم ہو تو سالبہ ہے یہاں بھی موجبہ اور سالبہ کا مدار مقدم اور تاالی کے ثبوتی اور سلبی ہونے

پر نہیں، بلکہ ان کے درمیان منافات ہونے اور نہ ہونے پر ہے چنانچہ مفصلہ موجب میں کبھی دونوں نسبتیں ٹھوتی ہوتی ہیں جیسے ”هذا العدد إمام زوج أوفرد“ یا سلبی ہوتی ہیں جیسے ”هذا الشئى إماما لاشجر واما لاجر“ یا ایک ٹھوتی اور دوسرا سلبی ہوتی ہیں جیسے ”هذا الشئى إماما حجر واما ليس بحجر“ ان سب مثالوں میں تثنائی کا حکم ہے موجب مفصلہ کی مثال ”ليس البتة إماما ان يكون هذا العدد زوجا او منقسم بمقساویین“ دونوں باتوں میں کوئی تثنائی نہیں چار کا عدد جفت بھی ہے اور مساوی تقسیم ہونے والا پھر مفصلہ کی تین قسمیں ہیں۔ **حقیقہ مانعہ الجمع اور مانعہ الخلو۔**

اب مفصلہ حقیقہ کی تعریف:

اگر قعیمین میں تثنائی کا حکم صدق و کذب دونوں میں ہو (یعنی دونوں نہ مجتمع ہو سکیں اور نہ ہی مرتفع ہو سکیں، بلکہ ان دونوں میں سے کوئی ایک ضرور صادق ہو) تو اسے مفصلہ موجبہ حقیقہ کہتے ہیں اور قعیمین میں لا تثنائی کا حکم صدق و کذب دونوں ہو ایک ساتھ (یعنی دونوں جمع ہو سکتے ہوں اور دونوں اٹھ بھی سکتے ہوں) تو اسے مفصلہ حقیقہ سالبہ کہتے ہیں:

مثال موجبہ: ”إماما ان يكون هذا العدد زوجاً أوفرداً“ (اس میں عدد معین کی طرف زوج و فرد کی نسبت کی گئی ہے اور حکم یہ ہے کہ ان دونوں نسبتوں میں تثنائی صدق و کذب ہے، یعنی اس عدد پر زوج و فرد ایک ساتھ صادق نہیں ہو سکتے اور نہ ہی کاذب بلکہ صرف ایک صادق اور ایک کاذب، یعنی اگر وہ عدد زوج ہوگا تو فرد نہ ہوگا اور اگر فرد ہوگا تو زوج نہ ہوگا)۔

سالبہ کی مثال: ”ليس البتة إماما ان يكون هذا العدد زوجاً او منقسماً بمقساویین“ (اس میں یہ حکم ہے کہ لا تثنائی صدق و کذب دونوں میں ہے، یعنی ایک عدد معین پر زوج اور منقسم بمقساویین ایک ساتھ صادق ہو سکتے ہیں (جیسے چار کا عدد) اور ایک ساتھ کاذب (جیسے تین)۔

وجہ تسمیہ: قضیہ کا نام موجبہ کا لحاظ کر کے رکھا ہے، چونکہ اس مفصلہ میں حالت ایجاب میں دونوں نسبتوں میں حکم تثنائی، صدق و کذب دونوں میں ہوتا ہے اس وجہ سے تثنائی حقیقی ہو کر اس قضیہ کو حقیقہ کہتے ہیں۔

مانعہ الجمع: وہ منفصلہ ہے کہ جس میں یہ حکم ہو کہ تانی یا لاتانی فقط صدق میں ہے۔
موجبہ کی مثال: ”إِذَا كَانَ يَكُونُ هَذَا الشَّيْءُ شَجَرًا أَوْ حَجَرًا“ (اس میں یہ حکم ہے کہ تانی فقط صدق میں ہے، کیونکہ ایک شئی معین پر شجر و حجر ایک ساتھ صادق نہیں ہو سکتے اور تانی کذب میں نہیں، کیونکہ ممکن ہے کہ وہ شئی نہ شجر ہو اور نہ حجر، بلکہ حیوان ہو)۔

سالبہ کی مثال: ”لَيْسَ الْبَتَّةَ إِذَا كَانَ يَكُونُ هَذَا الْإِنْسَانُ حَيَوَانًا أَوْ أَسْوَدَ“
(اس میں یہ حکم ہے کہ لاتانی فقط صدق میں ہے، کیونکہ انسان معین پر حیوان و اسود دونوں صادق ہو سکتے ہیں، اور لاتانی کذب میں نہیں، کیونکہ حیوان کا کاذب ہونا ممکن نہیں)۔
وجہ تسمیہ: اس قضیہ کا نام بھی موجبہ کا لحاظ کر کے رکھا گیا ہے یعنی موجبہ منفصلہ میں، تانی صدق میں ہوتی ہے، یعنی دونوں نسبتوں کا جمع ہونا محال ہے اس وجہ سے اس کو مانعہ الجمع کہتے ہیں۔
مانعہ الخلو: وہ منفصلہ ہے کہ جس میں یہ حکم ہو کہ تانی یا لاتانی فقط کذب میں ہے۔
موجبہ کی مثال: ”إِذَا كَانَ يَكُونُ زَيْدٌ فِي الْبَحْرِ وَأَمَّا أَنْ لَا يَغْرُقَ“

(اس میں یہ حکم ہے کہ تانی فقط کذب میں ہے، کیونکہ زید کا دریا میں ہونا اور نہ ڈوبنا دونوں ایک ساتھ کاذب نہیں ہو سکتے، جیسا کہ ظاہر ہے اگر دونوں ایک ساتھ کاذب ہوں تو یہ صورت ہوگی کہ ”زید دریا میں نہ ہو اور ڈوب جائے“ کیونکہ ”زید فی البحر“ کا کذب ”عدم وجودہ فی البحر“ ہے اور ”لا یغرق“ کا کذب ”یغرق“ ہے۔ اور تانی صدق میں نہیں ہے، کیونکہ ممکن ہے کہ زید دریا میں ہو اور نہ ڈوبے، بلکہ تیرا کی جانتا ہو۔

سالبہ کی مثال: ”لَيْسَ الْبَتَّةَ إِذَا كَانَ يَكُونُ هَذَا الشَّيْءُ إِنْسَانًا أَوْ فَرَسًا“
اس میں یہ حکم ہے کہ لاتانی فقط کذب میں ہے، کیونکہ ایک شئی معین (مثلاً حجر) پر انسان و فرس کاذب ہو سکتے ہیں اور لاتانی صدق میں نہیں ہے، کیونکہ ایک شئی معین پر انسان و فرس ایک ساتھ صادق نہیں ہو سکتے۔

وجہ تسمیہ: اس قضیہ کا نام بھی موجبہ کے لحاظ سے ہے یعنی وہ قضیہ جس کے موجبہ میں دونوں باتوں سے خالی ہونا ممتنع ہو۔

قوله صدقاً فقط الخ: ماتن کے اس قول کے دو مطلب ہیں:

(۱)۔۔۔ صدقاً لافی الکذب (۲)۔۔۔ صدقاً مع قطع النظر عن الکذب

مجہ یہ ہے کہ مانعہ الجمع کے دراصل دو معنی ہیں:

(۱)۔۔۔ ایک وہ جو ابھی گذرا یعنی مانعہ الجمع میں حکم ایسی تانی پر ہوتا ہے جو صرف صدق میں ہو اور کذب میں نہیں (ارتقاع دونوں کا جائز ہوتا ہے) اس صورت میں فقط سے مراد یہ ہوگی کہ اس میں یہ حکم ہو کہ تانی یا لاتانی کذب میں نہیں ہے، شارح کے قول ”فقط ای لافی الکذب“ کا یہی معنی ہے۔

(۲)۔۔۔ دوسرا معنی یہ ہے کہ وہ منفصلہ جس میں یہ حکم ہو کہ تانی یا لاتانی صدق میں ہے۔ رہا جانب کذب تو اس میں تانی یا لاتانی کا حکم چاہے ہو یا نہ ہو اس سے کچھ غرض متعلق نہیں ہے شارح کے قول ”ومع قطع النظر“ الخ کا یہی مطلب ہے پھر ان دونوں معانی میں سے پہلے معنی کو ”مانعہ الجمع“ ”بالمعنی الاخص“ کہتے ہیں جبکہ دوسرے معنی کو ”مانعہ الجمع بالمعنی الاعم“ کہا جاتا ہے کیونکہ جہاں مانعہ الجمع کا پہلا معنی صادق آتا ہے وہاں دوسرا معنی بھی صادق آتا ہے، لیکن جہاں دوسرا معنی صادق ہو وہاں پہلے معنی کا صدق ضروری نہیں اس لئے کہ دوسرا معنی حقیقہ کو بھی بعض دفعہ شامل ہوتا ہے ”لانہ قد حکم فیہا بالتنافی فی الصدق فی الجملة“

قوله أو کذباً فقط الخ اس کے بھی دو مطلب ہیں:

(۱)۔۔۔ کذباً، لا صدقاً (۲)۔۔۔ کذباً مع قطع النظر عن الصدق

یعنی مانعہ الخلو کے دراصل دو معنی ہیں (۱) پہلا وہ جو گزر چکا، یعنی مانعہ الخلو میں حکم ایسی تانی پر ہوتا ہے جو فقط کذب میں ہو صدق میں نہ ہو (یعنی اجتماع دونوں کا جائز ہوتا ہے) اس صورت میں ”فقط“ سے مراد یہ ہوگی کہ اس میں یہ حکم ہو کہ تانی یا لاتانی صدق میں نہیں۔

(۲) دوسرا معنی یہ ہے کہ وہ منفصلہ ہے جس میں یہ حکم ہو کہ تانی یا لاتانی کذب میں ہے رہا جانب صدق تو اس میں تانی یا لاتانی کا حکم ہو یا نہ ہو اس سے کچھ غرض نہیں ان دونوں معانی میں پہلے معنی کو ”مانعہ الخلو بالمعنی الاخص“ اور دوسرے کو ”مانعہ الخلو بالمعنی الاعم“ کہتے ہیں۔

وكل منها عنادية ان كان التنافى
لذاتى الجزئين والاتفاقية
اور ہر ایک ان تینوں میں سے عنادیہ ہے اگر تانی دو جزوں کی
ذات کی وجہ سے ہو ورنہ اتفاقية ہے

تنافى الجزائين الخ

یہاں سے شارح مذکورہ تینوں قسموں میں سے ہر ایک کی دو دو قسمیں بیان کر رہے ہیں کہ
منفصلہ ہقیقہ ہو یا مانعہ الجمع یا مانعہ الخلو اس کی دو دو قسمیں ہیں:

(۱)۔۔۔ عنادیہ (۲)۔۔۔ اتفاقية

عنادية: وہ منفصلہ ہے جس میں مقدم اور تالی کے درمیان تانی یا عدم تانی، ذاتی عناد کی وجہ
سے ہو (ذاتی تانی کا مطلب یہ ہے کہ مقدم و تالی کی ذات تانی کو چاہتی ہو، چنانچہ تانی ہر مادہ
میں پائی جائے گی ایسا نہ ہوگا کہ کسی مادہ میں تانی پائی جائے اور کسی مادہ میں نہ پائی جائے)
ہقیقہ عنادیہ کی مثال: ”اما ان يكون هذا العدد زوجا او فردا“

زوجیت (جفت ہونے) اور فردیت (طاق ہونے) کے درمیان منافات و عناد
ذاتی ہے ان کا اجتماع نہ صدق میں ہو سکتا ہے اور نہ کذب میں

نوٹ: منفصلہ ہقیقہ میں تانی ذاتی کی علامت یہ ہوگی کہ مقدم و تالی میں سے ہر ایک کا مفہوم دوسرے
کے مفہوم کی نفیض یا سلوی نفیض ہو جیسے اوپر کی مثال میں مقدم و تالی نفیض ہیں اسلئے تانی ذاتی ہے۔

مانعہ الجمع عنادیہ کی مثال: ”اما ان يكون هذا الشئ شجرا أو حجرا“
کہ شئی معین کا ایک ہی وقت میں شجر و حجر ہونے میں منافات ہے، لیکن یہ ہو سکتا ہے

کہ شئی معین نہ شجر ہو اور نہ حجر، بلکہ انسان ہو الحاصل شجر اور حجر کی ذات ایسی ہے کہ ان کا اجتماع
صدق میں نہیں ہو سکتا البتہ ان دونوں کا ارتقاع ہو سکتا ہے۔

نوٹ: مانعہ الجمع عنادیہ میں تانی ذاتی کی نشانی یہ ہے کہ نفیض مانعہ الجمع کے مقدم اور تالی میں
سے ہر ایک کا مفہوم دوسرے کی نفیض سے انحصار ہو جیسے اوپر کی مثال میں لا شجر اور حجر میں عموم
و خصوص مطلق کی نسبت ہے، لا شجر عام ہے اور حجر خاص ہے اس طرح لا حجر اور شجر میں بھی عموم

وخصوص مطلق کی نسبت ہے لاجرم عام ہے اور شجر خاص ہے اسلئے تانی ذاتی ہے۔

مانعة الخلو عنادیہ کی مثال: ”إمّا أن يكون زيد في البحر وإمّا أن لا يغرق“ کہ زید کا پانی میں ہونا اور نہ ڈوبنا، مقدم وتالی ایک ساتھ صادق آسکتے ہیں مثلاً وہ کشتی میں ہو یا تیر رہا ہو، لہذا معلوم ہوا کہ دونوں کے مابین صدق میں منافات نہیں اور یہ نہیں ہو سکتا کہ زید پانی میں نہ ہو اور ڈوب جائے، اس سے معلوم ہوا کہ دونوں کے مابین کذب میں منافاة ہے۔

نوٹ: مانعة الخلو عنادیہ میں تانی ذاتی کی نشانی یہ ہے کہ قضیہ مانعة الخلو کے مقدم وتالی میں سے ہر ایک کا مفہوم دوسرے کے مفہوم کی نفیض سے عام ہو جیسے اوپر کی مثال میں ”دریا میں نہ ہوتا“ جو مقدم کی نفیض ہے اور ”نہ ڈوبنا“ جو بعینہ تالی ہے ان میں عموم وخصوص مطلق کی نسبت ہے ”عدم کونہ فی البحر“ خاص ہے اور ”عدم غرق“ عام ہے اور ”ڈوبنا“ جو تالی کی نفیض ہے اور ”دریا میں ہوتا“ جو بعینہ مقدم ہے ان میں بھی عموم وخصوص مطلق کی نسبت ہے ”غرق ہوتا“ خاص ہے اور ”کونہ فی البحر“ عام ہے اسلئے تانی ذاتی ہے۔

اتفاقیہ: وہ منفصلہ ہے جس میں مقدم اور تالی کے درمیان تانی وعدم تانی اتفاقی ہو (یعنی ذاتی عناد کی وجہ سے نہ ہو)۔

حاصل یہ ہے کہ اتفاقیہ میں مقدم وتالی کی ذات کی وجہ سے تانی نہیں ہوتی، بلکہ خصوص مادہ کی وجہ سے ہوتی ہے۔ خصوص مادہ سے مراد یہ ہے کہ جہاں آپ کو منافات دکھائی دیتا ہے تو یہ آپ نے کوئی خاص مادہ دیکھا ہوگا)۔

حقیقہ اتفاقیہ کی مثال: ”إمّا أن يكون هذا كاتبٌ وأسود“ (جو شخص) مثلاً زید، آپ نے دیکھا کہ گورا ہو اور کاتب ہو یا کالا ہو اور کاتب نہ ہو تو اسی مادہ خاص میں اس شخص کے اسود وکاتب ہونے میں منافاة ہے، یعنی وہ شخص خاص نہ ایک ساتھ اسود وکاتب ہو سکتا ہے اور نہ یہ ہو سکتا ہے کہ وہ شخص خاص اسود بھی نہ ہو اور کاتب بھی نہ ہو، کیونکہ اس شخص کو کاتب فرض کیا گیا ہے تو اسود اور کاتب میں اتفاقا تانی ہے مگر یہ تانی خاص مثال کی وجہ سے ہے اگر مثال بدل جائے تو دونوں باتیں صادق بھی ہوں گی اور کاذب بھی ہوں گی، کیونکہ مثلاً ہو سکتا ہے کہ

ایک شخص اسود بھی ہو اور کاتب بھی ہو۔ اور کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ کوئی شخص کاتب بھی نہیں ہوتا اور اسود بھی نہیں ہوتا اور کبھی ایسا ہوتا ہے کہ وہ کاتب ہوتا ہے مگر اسود نہیں ہوتا یا اسکے برعکس ہو۔

مانعة الجمع اتفاقیہ کی مثال: ”إِذَا كَانَ هَذَا أَسْوَدَ أَوْ عَلَمًا“ جس جاہل کو گورا فرض کر لیا گیا ہے تو اس میں دونوں باتیں جمع نہ ہو سکیں گی، کیونکہ وہ جاہل ہونے کے ساتھ اسود نہیں ہو سکتا ہاں دونوں باتوں کی نفی ہو سکتی ہے مثلاً ممکن یہ ہے کہ وہ شخص اسود بھی نہ ہو اور جاہل بھی نہ ہو مثلاً گورا عالم ہو مگر یہ تثنائی خاص مثال کی وجہ سے ہے اگر مثال بدل جائے تو تثنائی باقی نہ رہے گی مثلاً ”هَذَا“ کا مشارالہ کالاء عالم ہو تو اب دونوں باتیں جمع ہوں گی۔

مانعة الخلو اتفاقیہ کی مثال: ”إِذَا كَانَ هَذَا أَبْيَضَ أَوْ جَاهِلًا“ کیونکہ ”هَذَا“ سے گورے جاہل کی طرف اشارہ ہے اب دونوں باتیں جمع تو ہو سکتی ہیں مگر دونوں باتیں مرتفع نہیں ہو سکتیں۔ پس اس شخص کے گورا نہ ہونے اور جاہل نہ ہونے میں منافاة ہے، گورا ہونے اور جاہل ہونے میں منافاة نہیں۔

نوٹ: شارح نے مانعة الجمع اتفاقیہ اور مانعة الخلو اتفاقیہ کی مثال ذکر نہیں کی ہے۔

فائدہ: حجت میں متصل کی اقسام سے صرف لزومیہ اور منفصلہ کی اقسام سے صرف عنادیہ معتبر ہے۔

ثم الحكم في الشرطية على تقادير المقدم فكلية أو على بعضها مطلقاً فجزئية أو معينة فشخصية وإلا فمهملة
پھر حکم شرطیہ میں اگر مقدم کے تمام حالات پر ہے تو کلیہ ہے یا بعض غیر معین
حالات پر ہے تو جزئیہ ہے یا کسی خاص حالت پر ہے تو شخصیہ ہے ورنہ مہملہ ہے۔

قوله ثم الحكم الخ قضیہ حملیہ کی طرح قضیہ شرطیہ بھی (خواہ متصل ہو یا منفصلہ) شخصیہ، محصورہ و مہملہ کی طرف منقسم ہوتا ہے، لیکن یہاں دو اعتبار سے فرق ہے۔

(۱)۔۔ قضیہ حملیہ میں حکم موضوع پر ہوتا ہے اور قضیہ شرطیہ میں مقدم کے اوضاع اور تقادیر پر (اوضاع سے مراد مقدم کے وہ حالات ہیں جو مناسب امور کے ساتھ ملنے سے حاصل ہوتے ہیں)۔

(۲)۔ قضیہ حملیہ میں چار اقسام ہیں، لیکن شرطیہ میں تین ہیں۔ شرطیہ میں طبعیہ کا وجود نہیں اس لئے طبعیہ میں حکم نفس مابیت پر ہوتا ہے (نہ کہ افراد پر) اور شرطیہ میں حکم مقدم کی تقادیر (احوال) پر ہوتا ہے اور شرطیہ میں یہی اوضاع اور تقادیر بمنز لہ ان افراد کے ہیں جو حملیہ میں ہوتے ہیں، خلاصہ یہ کہ حملیہ تو کبھی طبعیہ بھی ہوتا ہے لیکن شرطیہ طبعیہ نہیں ہوتا کیونکہ طبعیت میں محمول کا حکم کلی کے نفس مفہوم اور طبعیت پر لگتا ہے اور شرطیہ میں تو حکم کلی پر ہوتا ہی نہیں (بلکہ مقدم کے تقادیر پر ہوتا ہے) چہ جائے کہ کلی کے مفہوم یا طبعیت پر حکم ہو۔

شرطیہ: (متصل ہو یا منفصلہ) کی تین قسمیں ہیں:

(۱)۔۔۔ محصورہ (۲)۔۔۔ شخصی (۳)۔۔۔ مہملہ

محصورہ کلیہ: وہ شرطیہ ہے جس میں حکم مقدم کے تمام حالات پر ہو جیسے:

”کلما كانت الشمس طالعة كان النهار موجوداً“

اس میں یہ حکم ہے کہ جتنی حالتوں میں آفتاب طلوع ہوگا، دن موجود ہوگا یہاں شارح کی عبارت ”وفى المنفصلة دائماً“ کا مطلب یہ ہے کہ ”دائماً ابداً“ کا سورا ہونا منفصلہ کیلئے موجب میں ہے، لیکن حقیقت یہ ہے کہ شارح اپنی عبارت ”هذا فى الموجبة“ سے ایک نکتے کی طرف اشارہ کرتا ہے اور وہ یہ ہے کہ متصل و منفصلہ کا سورا الگ الگ ہونا موجب میں ہے سالبہ میں نہیں۔ بلکہ سالبہ کا سورا لفظ ”البتة“ ہے چاہے متصل ہو یا منفصلہ۔

ای علی بعض غیر معین الخ یہاں شارح کی عبارت ”علی بعض غیر معین“ سے مراد یہ ہے کہ اگر حکم بعض غیر معین پر ہو تو جزئیہ ہے یعنی مصنف کے قول ”مطلقاً“ میں اطلاق تعین کے اعتبار سے ہے کہ تعین کی قید نہ ہو، تعین و غیر تعین کے اعتبار سے نہیں اور اس پر قرینہ مصنف کا قول ”معیناً“ ہے جیسے بعد میں ذکر کیا ہے۔

شخصیہ: وہ شرطیہ ہے جس میں حکم مقدم کی کسی خاص حالت پر ہو جیسے ”إن لقینى اليوم زید أنعمت علیه“ (اس میں یہ حکم ہے کہ زید اگر مجھے آج ملے گا تو میں اسے انعام دوں گا، لیکن نہ عام ملنا، بلکہ وہ جو آج ہو)۔

شرطیہ مہملہ: وہ شرطیہ ہے جس میں حکم مقدم کے حالات پر ہو، لیکن کل حالات و بعض حالات

میں سے کسی کی تصریح نہ کی جائے جیسے ”اذا كان الشئ انساناً كان حيواناً“
فائدہ: کلیہ میں اگر حکم مقدم کے تمام حالات پر ایجاباً ہے تو موجب کلیہ ہے اور اگر سلباً ہے
تو سالبہ کلیہ ہے۔ اسی طرح جزئیہ میں اگر مقدم کے بعض غیر متعین حالات پر ایجاباً ہے تو موجب
جزئیہ ہے اور سلباً ہے تو سالبہ جزئیہ ہے۔ ان چاروں کو محصورات اربعہ کہتے ہیں۔

موجبہ کلیہ متصلہ کا سور کھلمہما متی ہے۔

موجبہ کلیہ منفصلہ کا سور، دائماً، ابداً ہے۔

سالبہ کلیہ (متصلہ ہو یا منفصلہ) کا سور ”لیس البتہ“ ہے۔

موجبہ جزئیہ (متصلہ ہو یا منفصلہ) کا سور ”قد یكون“ ہے۔

سالبہ جزئیہ (متصلہ ہو یا منفصلہ) کا سور ”قد لا یكون“ ہے۔

ان کے علاوہ اور وہ الفاظ جو ان کے معنی میں ہو وہ سب سور ہیں چاہے کسی کے ہوں۔

امثلہ محصورات اربعہ متصلہ ومنفصلہ

موجبہ کلیہ متصلہ ”کلما كانت الشمس طالعةً كان النهار موجوداً“

سالبہ کلیہ متصلہ: لیس البتہ اذا كانت الشمس طالعةً كان الليل موجوداً۔

موجبہ کلیہ منفصلہ: دائماً إما تكون الشمس طالعةً أو لا يكون النهار موجوداً۔

سالبہ کلیہ منفصلہ: لیس البتہ إما أن تكون الشمس طالعةً وإما یكون النهار موجوداً۔

موجبہ جزئیہ متصلہ: قد یكون اذا كانت الشمس طالعةً كان النهار موجوداً۔

سالبہ جزئیہ متصلہ: قد لا یكون اذا كانت الشمس طالعةً كان الليل موجوداً۔

موجبہ جزئیہ منفصلہ: قد یكون إما أن تكون الشمس طالعةً وإما ان یكون

النهار موجوداً۔

سالبہ جزئیہ منفصلہ: قد یكون إما أن تكون الشمس طالعةً وإما ان یكون النهار

موجوداً۔

موجبہ کلیہ کے سور پر حرف سلب داخل کرنے سے بھی سالبہ کلیہ کا سور بن جاتا ہے جیسے لیس

کلما، لیس مہما لیس متی اور لیس دائماً، لیس ابداً۔

فائدہ: مہملہ متصل میں لفظ ”لو ان و اذا“ مستعمل ہوتے ہیں اور منفصلہ میں لفظ ”اِما و او“

وطرفا الشرطية في الاصل قضيتان أو متصلتان
أو منفصلتان أو مختلفتان إلا أنهما خرجتا
بزيادة الاتصال أو الانفصال عن التمام
اور شرطیہ کے دونوں طرف اصل میں دو قضيے ہیں دو جملیہ ہیں یا دو متصلہ یا
دو منفصلہ یا دو مختلف مگر یہ کہ وہ دونوں حرف اتصال و انفصال کے
بڑھ جانے کے باعث مرکب تام ہونے سے نکل گئے

قوله و طرفا الشرطية الخ

شرطیہ متصلہ و منفصلہ کے دونوں طرف (مقدم و تالی) جن سے شرطیہ مرکب ہوتا ہے، اصل میں (یعنی حرف اتصال و انفصال کے داخل ہونے سے پہلے) دو قضيے تھے اور مرکب تام خبری تھے، لیکن حرف اتصال یا حرف انفصال داخل ہونے کے بعد وہ دو قضيے دو باقی نہیں رہتے ہیں بلکہ دونوں مل کر ایک قضیہ بن جاتے ہیں اس طرح دونوں کے ملنے سے مرکب تام بن جاتا ہے۔ اور جب مرکب تام باقی نہ رہے تو قضيے نہ رہے، کیونکہ قضیہ مرکب تام کی ایک قسم ہے مثلاً ”الشمس طالعة“ اور ”النهار موجود“ یہ دو قضيے ہیں، کیونکہ دونوں مرکب تام ہیں ہر ایک پر سکوت صحیح ہے مگر جب ہم ان پر حرف اتصال داخل کریں گے اور کہیں گے ”ان كانت الشمس طالعة فانهار موجود“ تو اب ہر ایک مرکب تام نہیں رہے گا کیونکہ اس پر سکوت صحیح نہیں ہے بلکہ مقدم و تالی مل کر مرکب تام ہوں گے اس لئے اب وہ ایک قضیہ کہلائیں گے۔ منفصلہ اور حرف انفصال بھی اس پر قیاس کرو۔ اور یہی مطلب ہے عبارت مصنف ”خرجتا بزيادة الاتصال أو الانفصال عن التمام“ کا۔ باقی رہی یہ بات کہ قضیہ پر حرف اتصال و انفصال داخل ہونے کے بعد قضیہ صحت سکوت و احتمال صدق و کذب کیوں نہیں رکھتا۔۔۔؟

تو اس کی وجہ یہ ہے کہ جب تک قضیہ میں حکم و اِدْغَان موجود ہو جیسے ”الشمس

طالعة“ میں تو اس کو کسی قضیہ کا جزء بنانا درست نہیں ہاں جب یہی قضیہ حکم اذعان سے خالی کیا جائے تو قضیہ تمام ہونے سے نکل جائے گا اور جب تمام ہونے سے نکل گیا تو پھر اس کو قضیہ شرطیہ کا جزء بنانا درست ہوگا کیونکہ نا تمام ہونے کی وجہ سے اس میں کمزوری آگئی۔ جب یہ سمجھ میں آ گیا کہ ادات کے داخل کرنے سے پہلے شرطیہ کی اصل دو قضیوں سے ہے تو اب اس ترکیب کے اعتبار سے وہ دونوں قضیے حملیہ ہوتے تھے کبھی دونوں متصلہ ہوتے تھے اور کبھی دونوں منفصلہ ہوتے تھے اور کبھی مختلفہ ہوتے تھے تو اس حساب سے شرطیہ (چاہے متصلہ ہو چاہے منفصلہ) کی کئی قسمیں ہیں چنانچہ شرطیہ متصلہ کی نو قسمیں ہیں اور شرطیہ منفصلہ کی چھ۔ باقی اس کی وجہ کہ (شرطیہ متصلہ کے اندر نو قسمیں نکلتی ہیں اور منفصلہ میں چھ) یہ ہے کہ شرطیہ متصلہ میں اگر مقدم کو تالی اور تالی کو مقدم کر دیا جائے تو قضیے کے معنی بدل جاتے ہیں اس لئے اس تقدیم و تاخیر کے لحاظ سے تین قسمیں متصلہ میں زائد ہو جاتی ہیں اور چونکہ منفصلہ میں اس تقدیم و تاخیر سے قضیہ کے مفہوم میں کوئی تبدیلی واقع نہیں ہوگی اس لئے اس میں تقدیم و تاخیر کا لحاظ لایا ہی نہیں۔ اس لئے چھ قسمیں رہ گئیں۔

شرطیہ متصلہ کی نو قسمیں یہ ہیں:

- ۱۔۔ مرکب دو حملیہ سے جیسے ”کلما ان کان الشئی انساناً فهو حیوان“
- ۲۔۔ مرکب دو متصلہ سے: جیسے ”کلما ان کان الشئی انساناً فهو حیوان فکلما لم یکن الشئی انساناً لم یکن حیواناً“
- ۳۔۔ مرکب دو منفصلہ سے: جیسے ”کلما کان دائماً إما أن یکون هذا العدد زوجاً أو فرداً فدائماً إما أن یکون منقسماً بمتساویین أو غیر منقسم“
- ۴۔۔ مرکب مقدم حملیہ و تالی متصلہ سے: جیسے ”ان کان طلوع الشمس علة لوجود النهار فکلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود فطلوع الشمس ملزوم لوجود النهار فکلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود“
- ۵۔۔ مرکب مقدم متصلہ و تالی حملیہ سے جیسے ”ان کان کلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود فطلوع الشمس ملزوم لوجود النهار“

۶۔۔۔ مرکب مقدم حملیہ اور تالی منفصلہ ہے: جیسے ”إن كان هذا عدداً فداثماً إِمّا أن يكون زوجاً أو فرداً“

۷۔۔۔ مرکب مقدم متصل و تالی حملیہ ہے: جیسے ”كلما كان هذا إِمّا زوجاً أو فرداً كان هذا عدداً“

۸۔۔۔ مرکب مقدم متصل اور تالی منفصلہ ہے: جیسے ”إن كان كلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجوداً فداثماً إِمّا أن تكون الشمس طالعة وإِمّا ألا يكون النهار موجوداً“
 ۹۔۔۔ مرکب مقدم متصل و تالی متصل ہے: جیسے ”كلما دائماً إِمّا أن تكون الشمس طالعة وإِمّا لا يكون النهار موجوداً فكلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجوداً“

شرطیہ منفصلہ کی چھ قسمیں یہ ہیں:

۱۔۔۔ مرکب دو حملیہ ہے جیسے: ”دائماً إِمّا أن يكون العدد زوجاً أو فرداً“
 ۲۔۔۔ مرکب دو متصل ہے: جیسے ”دائماً إِمّا أن يكون إن كانت الشمس طالعة فالنهار موجود واما ان يكون ان كانت الشمس طالعة لم يكن النهار موجوداً“
 ۳۔۔۔ مرکب دو منفصلہ ہے: جیسے ”إِمّا أن يكون هذا العدد زوجاً أو فرداً أو إِمّا أن يكون هذا العدد لازوجاً و لا فرداً“

۴۔۔۔ مرکب ایک حملیہ اور ایک متصل ہے: جیسے ”دائماً إِمّا أن لا يكون طلوع الشمس علّة لوجود النهار وإِمّا أن يكون كلما كانت الشمس طالعة كان النهار موجوداً“

۵۔۔۔ مرکب ایک حملیہ اور ایک منفصلہ ہے: جیسے ”دائماً إِمّا يكون هذا الشئى ليس عدداً وإِمّا أن يكون إِمّا زوجاً أو فرداً“

۶۔۔۔ مرکب ایک متصل ہے اور ایک منفصلہ ہے: جیسے ”دائماً إِمّا أن يكون كلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود وإِمّا أن تكون الشمس طالعة وإِمّا أن لا يكون النهار موجوداً“

فصل: التناقض اختلاف القضيتين

بحیث یلزم لذاته صدق کل کذب

الأخرى أو بالعكس

تناقض دو قضیوں کا اس طرح پر مختلف ہونا کہ ہر ایک کے صادق ہونے سے دوسرے کا کذب ذات اختلاف کی وجہ سے لازم آئے اور اس کے برعکس

تناقض کا بیان

”التناقض“ مصدر ہے جس کے معنی ہیں باہم مخالف ہونا کہا جاتا ہے ”فی

کلامہ تناقض“ اس کے کلام میں مخالف ہے بعض کا بعض سے ابطال ہو جانا ہے۔

قوله اختلاف القضيتين الخ:

تناقض کی تعریف جو مصنف نے کی ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ تناقض دو قضیوں

کا (ایجاب و سلب) میں اس طور پر مختلف ہونا ہے کہ وہ بذاتہ (باواوسط) اس امر کا تقاضا کرتا

ہو کہ اگر کوئی بھی ایک قضیہ صادق ہو تو دوسرا کاذب ہو یا کوئی بھی ایک قضیہ کاذب ہو تو دوسرا

صادق ہو۔ جیسے ”کل انسان حیوان وبعض الانسان ليس بحیوان“ ان دونوں

قضیوں میں اختلاف ہے (کیونکہ پہلا قضیہ موجبہ کلیہ ہے اور دوسرا سالبہ جزئیہ) اور یہ

اختلاف بھی اس قسم کا ہے کہ ان دو قضیوں کی ذات اس بات کو چاہتی ہے کہ اگر دونوں سے ایک

سچا ہے تو دوسرا جھوٹا ہے یا ایک جھوٹا ہے تو دوسرا ضرور سچا ہے لہذا دونوں قضیوں میں تناقض محقق

ہوگا۔ مصنف نے تعریف میں اختلاف کو ”القضيتين“ کے ساتھ مقید کیا اور ”اختلاف

الشیئین“ نہ کہا، اس لئے کہ ”اختلاف الشیئین“ تناقض مفردات کو بھی شامل ہو جاتا

ہے، حالانکہ صحیح قول کی بناء پر مفردات میں تناقض نہیں ہوتا اور اگر ہم مان بھی لیں کہ مفردات

میں تناقض ہوتا ہے جیسے ”السما، والارض“ میں (کہ دونوں علویت و سفلیت کے ساتھ

مختلف ہیں) تو پھر قضیتین کی قید کا فائدہ یہ ہے کہ مقصود یہاں قضایا کے تناقض کو بیان کرنا ہے

مفردات کے تناقض سے بحث نہیں۔ آگے ”بحیث یلزم لذاته“ کی قید سے وہ اختلاف

تناقض کی تعریف سے خارج ہو گیا جن کی ذات لزمہ اس کا تقاضا نہیں کرتی کہ اگر ایک صادق

ہو تو دوسرا ضرور کاذب ہو جیسے موجب جزئیہ اور سالبہ جزئیہ کے درمیان ہوتا ہے کیونکہ ان کے درمیان ایسا اختلاف نہیں کہ اگر ایک صادق مانا جائے تو دوسرا کاذب ہو بلکہ کبھی دونوں صادق ہوتے ہیں جیسے ”بعض الحيوان انسان و بعض الحيوان ليس بانسان“ یہ دونوں صحیح ہیں اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ موجبہ جزئیہ اور سالبہ جزئیہ میں تناقض نہ ہوگا۔ ”او بالعكس“ کی قید سے وہ اختلاف خارج ہو گیا جس کی ذات لزوماً اس کا مقتضی نہیں کہ اگر ایک کاذب ہو تو دوسرا ضرور صادق ہو جیسے موجبہ کلیہ اور سالبہ کلیہ کے درمیان ہوتا ہے کیونکہ ان کے درمیان ایسا اختلاف نہیں کہ اگر ایک کو کاذب مانا جائے تو دوسرا ضرور صادق ہو بلکہ کبھی دونوں کاذب ہو جاتے ہیں جیسے ”كل حيوان انسان ولا شئ من الحيوان بانسان“ یہ دونوں قبیحے کاذب ہیں اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ موجبہ کلیہ اور سالبہ کلیہ کے درمیان تناقض نہ ہوگا۔

فائدہ: لذاتہ (بلا واسطہ) کی قید سے وہ اختلاف نکل گیا جو بالواسطہ ہوتا ہے جیسے زید انسان اور ”زید ليس بناطق“ کا اختلاف یہاں ہر ایک کے سچا ہونے سے دوسرے کا جھوٹا ہونا یا تو اسلئے لازم آتا ہے کہ ”زید ليس بناطق“ کا مفاد ”زید ليس بانسان“ ہے یا ”زید انسان“ کا مفاد ”زید ناطق“ ہے۔

**ولا بد من الاختلاف في الكم والكيف
والجهة والاتحاد فيما عداها**
اور کم و کیف و جہت میں (دونوں قضیوں کا) مختلف ہونا اور ان کے
ماسوا میں دونوں کا متحد ہونا ضروری ہے۔

تناقض کے لئے حسب ذیل چار شرطیں ضروری ہیں:

(۱) اختلاف فی الکیف: (یعنی دونوں قضیوں میں سے ایک موجبہ ہو اور دوسرا سالبہ اگر دونوں موجبہ یا دونوں سالبہ ہوں گے، تو تناقض متحقق نہ ہوگا، کیونکہ دونوں موجبہ کبھی صادق ہو جاتے ہیں اور کبھی دونوں کاذب ہو جاتے ہیں یہی حال دونوں سالبہ کا ہے دونوں کبھی صادق ہو جاتے ہیں اور کبھی دونوں کاذب ہو جاتے ہیں۔ واضح رہے کہ اختلاف فی الکیف جمیع اقسام میں معتبر ہے۔

(۲) اختلاف فی الکلم: یعنی اگر محصورہ میں تناقض ہو تو اس میں یہ بھی ضروری ہے کہ ایک قضیہ کلیہ ہو اور دوسرا جزئیہ۔ اگر کیف میں اختلاف ہو اور کم میں اختلاف نہ ہو تو تناقض نہ ہوگا جیسے ”کل حیوان انسان“ ”ولا شئی من الحيون بانسان“ اس میں اختلاف فی الکلیف تو ہے، لیکن اختلاف فی الکلم نہیں، اس لئے تناقض نہیں، بلکہ دونوں کاذب ہیں۔

(۳) اختلاف فی الجہت: اگر دو قضیہ موجہ ہوں تو ان میں جہت میں بھی اختلاف ہو اگر دونوں قضیوں میں جہت متحد ہو تو تناقض نہ ہوگا۔

”کل انسان کاتب بالضرورة و بعض الانسان ليس بکاتب بالضرورة“ اتحاد جہت کی وجہ سے ان دونوں قضیوں میں تناقض نہیں بلکہ دونوں کاذب ہیں۔

(۴) دونوں قضیہ کم و کیف و جہت کے علاوہ آٹھ امور ہیں جن میں اتحاد ضروری ہے۔ جن کو شاعر نے اپنے اس شعر میں جمع کر دیا ہے۔

در تناقض ہشت وحدت شرط دان
وحدت موضوع و محمول و مکان
وحدت شرط و اضافت جز و کل
قوت و فعل ست در آخر زمان

یعنی تناقض میں آٹھ چیزوں میں اتحاد ہونا چاہیے کہ ان میں سے اگر کوئی وحدت فوت ہو جائیگی تو تناقض نہیں ہوگا۔ دیکھو مثلاً مندرجہ ذیل میں تناقض نہیں۔

- ۱۔ زید قائم و عمر لیس بقائم۔ یہاں موضوع مختلف ہے۔
- ۲۔ زید قائم و زید لیس بضاحک۔ یہاں محمول مختلف ہے۔
- ۳۔ زید قائم لیلا و زید لیس بنائم نہارا۔ یہاں زمان مختلف ہے۔
- ۴۔ زید جالس فی الدار و زید لیس بجالس فی السوق۔ یہاں مکان مختلف ہے۔
- ۵۔ کل حیوان انسان بشرط کونہ ناطقاً و بعض الحيوان ليس بانسان بشرط کونہ لاناطقاً۔ یہاں شرط مختلف ہے۔
- ۶۔ زید اب لعمر و زید لیس باب لبکر۔ یہاں اضافت مختلف ہے۔

- ۷۔ کل انسان کاتب بالقوة وبعض الانسان ليس بكاتب بالفعل
یہاں قوت و فعل میں اختلاف ہے۔
- ۸۔ بعض الزنجی أسود وکل الزنجی ليس بأسود۔
یہاں جز و کل میں اختلاف ہے۔

فالنقيض للضرورة الممكنة العامة

وللدائمة المطلقة العامة

ضروریہ کی نقیض ممکنہ عامہ اور دائمہ کی نقیض مطلقہ عامہ ہوگی

موجہات۔ سیطہ کی نقیضوں کا بیان

قوله فالنقيض الخ

واضح رہے یہ سمجھنے کہ موجہات۔ سیطہ کی نقیض کا سمجھنا نفس موجہات کے ذہن نشین کرنے پر موقوف ہے اب تین باتیں بطور مقدمہ کے یہاں ضروری ہیں:

(۱) قاعدہ یہ ہے کہ موجہات کی نقیضوں میں کم، کیف و جہت تینوں میں اختلاف ضروری ہے۔

(۲) سلب الضرورة وضرورة السلب میں فرق ہوتا ہے۔ ”سلب الضرورة“ کا مطلب یہ ہے کہ فلاں حکم ضروری نہیں ہے (اس کی ضرورت کی سلب ہوتی ہے) اور ”ضرورة السلب“ کا معنی یہ ہے کہ سلب لازمی ہے۔ ایسے ہی ”سلب الدوام“ کا معنی دوام ضروری نہیں اور ”دوام السلب“ کا معنی سلب لازمی و ضروری دائمی ہے۔ شارح کی عبارت میں اس فرق کو ملحوظ رکھنا چاہیے۔

(۳) قاعدہ یہ ہے کہ ”نقیض کل شئی رفعہ“ ہر شئی کی نقیض اس کا رفع ہے (مثلاً ”سلیم عالم“ کی نقیض ”سلیم لیس بعالم“ ہے جو سلیم کے عالم ہونے کا رفع ہے۔

اب سمجھے کہ ضروریہ مطلقہ کی نقیض ممکنہ عامہ آتی ہے (اور یہ صریح نقیض ہے) اس لئے کہ ضروریہ مطلقہ کی تعریف آپ نے پڑھی ہے کہ ضروریہ مطلقہ وہ موجہ۔ سیطہ ہے جس میں ثبوت المحمول للموضوع یا سلب المحمول عن الموضوع بالضرورة ہو جب تک کہ ذات موضوع موجود ہو تو ضروریہ مطلقہ میں ضرورت باعتبار ذات کے ہے اور ممکنہ عامہ میں ضرورت ذاتی کا سلب ہوتا ہے (سلب الضرورة الذاتية)

اگر قضیہ ضروریہ مطلقہ میں 'ضرورۃ الایجاب' (ایجاب کی ضرورت) کا حکم ہو، تو یہ بات آپ جانتے ہیں کہ "نقیض کل شئی رفعہ" کی رو سے "ہر ضرورۃ کا رفع بعینہ طرف مقابل کا امکان ہے"۔ لہذا "ضرورت ایجاب" کا رفع، طرف مقابل سلب کا امکان ہے یعنی "امکان السلب" ہے اور یہی امکان السلب بعینہ ممکنہ عامہ سالبہ کا مفہوم ہے۔ مثلاً "کل انسان حیوان بالضرورۃ" ضروریہ مطلقہ موجبہ کلیہ ہے اور اس کی نقیض "بعض الانسان لینس بحیوان بالامکان العام" ممکنہ عامہ سالبہ جزئیہ ہے، تو ضروریہ مطلقہ موجبہ میں "ضرورۃ الایجاب" تھا اب ہم نے اس کا رفع کیا کہ بعض انسانوں کا حیوان ہونا ضروری نہیں اور یہ ضرورت ایجاب کا رفع، ضروریہ مطلقہ موجبہ (کل انسان حیوان) کی طرف مقابل (سلب) یعنی بعض الانسان لیس حیوان کا امکان ہے اور یہی امکان ممکنہ عامہ ہے، کیونکہ ممکنہ عامہ "سلب الضرورۃ عن الجانب المخالف" کو کہتے ہیں اور "بعض الانسان لیس بحیوان" "رفع ضرورۃ الایجاب" کا جانب مخالف "ثبوت الحيوان للانسان" (ایجاب الضرورہ) ہے اور اس میں اسی جانب مخالف کی ضرورت کا سلب ہو رہا ہے لہذا جانب موافق امکان عام ہوا اگر ضروریہ مطلقہ میں سلب کی ضرورت (ضرورۃ السلب) کا حکم ہو تو ضرورۃ السلب کا رفع طرف مقابل ایجاب کا امکان یعنی امکان الایجاب ہے اور یہی امکان ایجاب بعینہ ممکنہ عامہ موجبہ ہے مثلاً "لا شئی من الانسان بحجر بالضرورۃ" ضروریہ مطلقہ سالبہ کلیہ ہے، جس میں انسانیت سے حجریت کا سلب ضروری ہونے کا حکم ہوا ہے یعنی اس میں "سلب الضرورۃ" کیساتھ حکم ہوا، تو اس کی نقیض امکان ایجاب ہوگا یعنی "بعض الانسان حجربا لامکان العام" (جو کہ ممکنہ عامہ موجبہ جزئیہ ہے اور جس کے معنی ہیں "بعض انسان کا حجر" نہ ہونا ضروری نہیں) کیونکہ ضرورت السلب کا رفع طرف مقابل ایجاب کا امکان ہے اور امکان ایجاب تو ممکنہ عامہ ہی ہے اور ممکنہ عامہ سلب الضرورۃ عن الجانب المخالف کو کہتے ہیں اور ایجاب کا جانب مخالف سلب ہے تو اب موجبہ جزئیہ میں جب سلب ضروری ہوا تو لامحالہ ایجاب آیا اور اس طرح تناقض ثابت ہوا کیونکہ "لا شئی من الانسان الخ" میں حکم سلب ضرورت کے ساتھ ہوا تھا اور یہاں "بعض الانسان حجربا لامکان

العام میں عدم سلب ضرورت کے ساتھ حکم ہوا "ولیس هذا الانتناقض" بہر حال اس پوری بات کو مختصر ایوں کہہ سکتے ہیں کہ ضروریہ مطلقہ کی نفیض ممکنہ عامہ ہے کیونکہ جب ضرورت ایجاب کا حکم ہوگا تو اس کی نفیض ضرورت ایجاب کا سلب یعنی جانب سلب کا امکان ہے اور یہی معنی ہوتا ہے ممکنہ عامہ سالبہ کا اور جب ضرورت سلب کا حکم ہو تو اس کی نفیض ضرورت سلب کا سلب ہے یعنی جانب ایجاب کا امکان اور یہی معنی ممکنہ عامہ موجبہ کا ہوتا ہے۔

"قوله وال دائمة المطلقة الخ" دائمہ مطلقہ کی نفیض مطلقہ عامہ ہے اس لئے کہ دائمہ مطلقہ میں جو دوام پایا جاتا ہے اس کی نفیض (رفع دوام ہے) یعنی دوام ذاتی کا سلب ہے، لیکن چونکہ "لادوام" کا ایسا کوئی مفہوم صریح نہیں جو ان قضیوں میں سے کسی میں پایا جاتا ہے جو قضیے منطقیوں کے ہاں معروف و متداول ہیں اس لئے بعینہ تو اس کی نفیض نہیں جو صراحۃً ہو، ہاں رفع دوام کیلئے فعلیت نسبت ضروری و لازم ہے (جیسا کہ "وهذه بسائط" کی شرح میں گذرا) اور جس قضیے میں نسبت بالفعل ہونے کا حکم ہو، اس کو مطلقہ عامہ کہا جاتا ہے لہذا کہا گیا ہے کہ دائمہ مطلقہ کی نفیض مطلقہ عامہ ہے مثلاً "کل فلك متحرك دائماً" دائمہ مطلقہ موجبہ کلیہ ہے اور اس میں فلک کے لئے حرکت دائمی ہونے کا حکم ہوا ہے اور "بعض الفلك ليس بمتحرك بالفعل" مطلقہ عامہ سالبہ جزئیہ ہے جس میں بعض فلک کیلئے کسی زمانے میں حرکت ثابت نہ ہونے کا حکم ہوا ہے اب دائمہ مطلقہ موجبہ کلیہ کی صریح نفیض یعنی ہر فلک کیلئے حرکت دائمی ہونے کی صریح نفیض، کسی فلک کیلئے حرکت دائمہ نہ ہونا ہے (جو دوام کا سلب ہے) اور اسی نفیض کیلئے لازم ہے کہ بعض فلک کی حرکت کسی زمانے میں ثابت نہ ہو اور یہی تو مطلقہ عامہ سالبہ جزئیہ ہے اسی طرح "لا شئ من الفلك بساكن دائماً" دائمہ مطلقہ سالبہ کلیہ ہے جس میں فلک سے دائمی طور پر سکون منقہ ہونے کا حکم ہوا ہے اور اس کی نفیض صریح فلک کے ہر فرد سے دائمی طور پر انقائے سکون کا رفع ہے اور اس رفع کیلئے لازم ہے کہ بعض فلک کیلئے کسی زمانے میں سکون ثابت ہو لہذا کہا گیا ہے "لا شئ من الفلك بساكن دائماً" کی نفیض "بعض الفلك ساكن بالفعل" ہے جو مطلقہ عامہ موجبہ جزئیہ ہے۔ مگر دائمہ مطلقہ کی یہ نفیض صریح نہیں ہے بلکہ لازم نفیض ہے کیونکہ "دوام" کی نفیض "لادوام" ہے نہ کہ "فعلیت"۔

وللمشروطة العامة الحينية الممكنة وللعرفية العامة الحينية المطلقة

اور مشروط عامہ کا حسینیہ ممکنہ اور عرفیہ عامہ کا حسینیہ مطلقہ ہے

ثم اعلم الخ مشروط و عرفیہ عامہ کی تقيض معلوم کرنے سے پہلے کچھ وضاحت کی ضرورت ہے۔ اہل منطق جن مشہور موجبات سے بحث کرنے کے خوگر ہیں وہ کل پندرہ ہیں ان کی تفصیل گذر چکی ہے، لیکن ان مشہور کے علاوہ چند قضایا غیر مشہورہ بھی ہیں جن کی تعداد چھ ہے اور آئندہ مباحث میں بھی ان کی ضرورت پڑے گی۔ اس وقت اس مقام کے حل کیلئے حسب ضرورت ہم چھ میں دو بیان کئے دیتے ہیں۔ وہ دو حینیہ مطلقہ و حینیہ ممکنہ ہیں۔

حینیہ مطلقہ: یہ مطلقہ عامہ کی طرح ہے، مگر فرق یہ ہے کہ مطلقہ عامہ میں جیسا کہ آپ نے پڑھا کہ یہ وہ موجبہ بسیطہ ہے جس میں یہ حکم ہو کہ نسبت بالفعل ہے (بالقوہ نہیں) اور حسینیہ مطلقہ میں یوں کہیں گے کہ وہ قضیہ موجبہ بسیطہ ہے جس میں یہ حکم ہو کہ نسبت بالفعل ہے، لیکن جب تک ذات موضوع وصف عنوانی کے ساتھ موصوف ہو، جیسے ”کل انسان نائم بالفعل حین ہونائم“ اس میں ”نائم“ کی نسبت ”انسان“ کی طرف بالفعل ہے جب تک ذات انسان وصف انسانیت کے ساتھ متصف ہو (اور جیسے لا دوام ذاتی اشارہ ہے مطلقہ عامہ کی طرف ایسے ہی لا دوام وصفی اشارہ ہے حسینیہ مطلقہ کی طرف)۔

حینیہ ممکنہ: یہ ممکنہ عامہ کی طرح ہے، مگر فرق یہ ہے کہ ممکنہ عامہ میں ”سلب الضرورة عن الجانب المخالف“ ہوتا ہے جب کہ حسینیہ ممکنہ میں بھی ”سلب الضرورة عن الجانب المخالف“ ہوتا ہے مگر ”مادام ذات الوصف موجود“ یعنی جب ذات موضوع وصف عنوانی کے ساتھ متصف ہو، تو حسینیہ ممکنہ میں جانب مخالف سے ضرورت وصفی کے حکم کا سلب ہوتا ہے جیسے ”لیس بعض الکاتب بمتحرك الاصابع حین ہو کاتب بالامکان“ (یہاں جانب مخالف ”ثبوت تحريك الاصابع“ ”کاتب“ موضوع کیلئے ضروری نہیں ہے، جب تک کہ ذات موضوع وصف عنوانی ”کاتب“ سے متصف ہو اور جیسے لا ضرورة ذاتی اشارہ ہے ممکنہ عامہ کی طرف تو اسی طرح ”لا ضرورة وصفی“ اشارہ ہے

حسینیہ ممکنہ کی طرف، اتنی سمجھنے کے بعد اب یہاں یہ سمجھیں کہ مشروط عامہ کی نفیض حینیہ ممکنہ ہے اور عرفیہ عامہ کی نفیض حسینیہ مطلقہ ہے۔ کیوں؟ اس لئے کہ مشروط عامہ کی تعریف آپ نے پڑھی ہے کہ وہ یہ قضیہ موجبہ بسیطہ ہے، کہ جس میں یہ حکم ہو کہ نسبت ضروری ہے جب تک وصف موضوع موجود ہو۔ جیسے ”کل کاتب متحرك الاصابع بالضرورة مادام کاتباً“ اب مشروط عامہ میں حکم ہوا ضرورت و نفی ایجابی کے ساتھ تو مشروط عامہ کی نفیض بناء برقاعده مذکورہ کے رفع مشروط عامہ کا ہے لیکن یہ رفع مشروط عامہ حسینیہ ممکنہ کا ہی مفہوم ہے۔ تو لا محالہ اس کی نفیض حسینیہ ممکنہ ہوئی کہ جس میں ”سلب ضرورت“ یعنی جانب مخالف سے ضرورت کا سلب ہوتا ہے جب تک کہ وصف موضوع کے ساتھ متصف ہو اور حسینیہ ممکنہ کی نفیض ہونا نفیض صریح ہے۔ لہذا حسینیہ ممکنہ کی نسبت مشروط عامہ کے ساتھ وہ ہے جو نسبت ممکنہ عامہ کی ضروریہ مطلقہ کے ساتھ تھی چنانچہ ”بالضرورة کل کاتب متحرك الاصابع مادام کاتباً“ جو کہ مشروط عامہ ہے اور اس میں یہ حکم ہے کہ ”تحرك الاصابع“ کا ثبوت ذات کاتب کیلئے ضروری ہے جب تک وصف موضوع یعنی کتابت موجود ہے اس کی نفیض ”لیس بعض الکاتب بمتحرك الاصابع حین ہو کاتب بالامکان“ ہوگی، اس لئے کہ جانب مخالف ”ثبوت تحرك الاصابع“ کا تب کیلئے ضروری نہیں ہے، جب تک کہ کتابت ہو۔

اور عرفیہ عامہ کی نفیض حسینیہ مطلقہ اسلئے ہے کہ عرفیہ کی تعریف ہے ”یہ وہ قضیہ موجبہ بسیطہ ہے کہ جس میں یہ حکم ہو کہ نسبت دائم ہے جب تک کہ وصف موضوع موجود ہے“ گویا اس میں دوام و صفی کا حکم ہوتا ہے تو اس کی نفیض صریح عرفیہ عامہ کا رفع ہے یعنی ”سلب دوام النسبة مادام الوصف“ لیکن اس مفہوم کے لئے کوئی قضیہ معتبرہ مستعمل نہیں ہے ہاں اس سلب دوام و صفی کو حسینیہ مطلقہ لازم ہے جس میں لا دوام و صفی یعنی ”فعلیت فی بعض اوقات الوصف“ کا حکم ہوتا ہے کیونکہ جب بحسب الوصف ثبوت دائمی نہ ہوا تو کبھی نہ کبھی وصف اتصاف میں محمول کی موضوع سے نفی ہوگی اور ایسے مفہوم پر تو حسینیہ مطلقہ بولا جاتا ہے لہذا ”بالدوام کل کاتب متحرك الاصابع مادام کاتباً“ عرفیہ عامہ ہے جس میں ”تحرك الاصابع“ کا حکم ذات کاتب کیلئے جب تک کہ کتابت کے ساتھ موصوف ہے دائمی

ہے جب اس کا رفع کیا تو اس کا ثبوت دائمی نہ ہوا لہذا اس رفع کے لئے حیدہ مطلقہ ہوگا یعنی ”لیس بعض الکاتب بمتحرك الاصابع حين هو كاتِب بالفعل“ یعنی وقت کتابت میں کبھی کبھی ”متحرك الاصابع“ کی نفی ذاتِ کاتب سے ہوگی۔ اور (کبھی کبھی) یہ نفی کا ہونا لازم ہے عدم دوام ثبوت کو اس لئے یہ عرفیہ عامہ کی نقیض ضمنی ہوگی۔

قوله والمصنف لم يتعرض الخ:

اشکال یہ ہے کہ بسا اُک میں سے وہیہ مطلقہ اور منشرہ مطلقہ بھی تو ہیں پھر مصنف نے ان دونوں کی نقیض کو کیوں بیان نہیں کیا؟ شارح نے جواب دیا کہ وہیہ مطلقہ اور منشرہ مطلقہ کے نقائص ہیں تو سہی (کیونکہ وہیہ مطلقہ کی نقیض ممکنہ وہیہ ہے اور منشرہ کی نقیض ممکنہ منشرہ ہے) مگر آئندہ آنے والے مباحث عکس اور قیاسوں کا چونکہ ان دونوں کی نقیضوں سے کوئی خاص غرض متعلق نہیں اس لئے دونوں کی نقیضوں کا تذکرہ نہیں کیا ہاں باقی بسا اُک کی نقیضوں سے چونکہ مذکورہ مباحث سے غرض متعلق ہے اس لئے ان کا ذکر تفصیلاً کیا۔

نقائص موجبات بسیطہ

نام اصل	مثال	نام نقیض	مثال
موجب کلیہ ضروریہ مطلقہ	کل انسان حیوان بالضرورة	سالبہ جزئیہ ممکنہ عامہ	بعض الانسان ليس حيوانا بالامكان انعام
سالبہ کلیہ ضروریہ مطلقہ	لاشي من الانسان بحجر بالضرورة	موجبہ جزئیہ ممکنہ عامہ	بعض الانسان حجر بالامكان انعام
موجبہ کلیہ دائمہ مطلقہ	کل انسان حیوان دایماً	سالبہ جزئیہ ممکنہ مطلقہ عامہ	بعض الانسان ليس دایماً بالمتصل
سالبہ کلیہ دائمہ مطلقہ	لاشي من الانسان بحجر دایماً	موجبہ جزئیہ ممکنہ مطلقہ عامہ	بعض الانسان حجر بالفعل
موجبہ کلیہ مشروطہ عامہ	کل کاتب متحرک الاصابع بالضرورة مادام کاتباً	سالبہ جزئیہ حیدہ ممکنہ	بعض الکاتب ليس متحرك الاصابع بالامكان حين هو کاتب
سالبہ کلیہ مشروطہ عامہ	لاشي من الکاتب ساکن الاصابع بالضرورة مادام کاتباً	موجبہ جزئیہ حیدہ ممکنہ	بعض الکاتب ساکن الاصابع بالامكان حين هو کاتب
موجبہ کلیہ عرفیہ عامہ	کل کاتب متحرک الاصابع دایماً مادام کاتباً	سالبہ جزئیہ حیدہ مطلقہ	بعض الکاتب ليس متحرك الاصابع بالفعل حين هو کاتب
سالبہ کلیہ عرفیہ عامہ	لاشي من الکاتب ساکن الاصابع دایماً مادام کاتباً	موجبہ جزئیہ حیدہ مطلقہ	بعض الکاتب ساکن الاصابع بالفعل حين هو کاتب

وللمركبة المفهوم المردد بين
نقيضى الجزئين ولكن فى الجزئية
بالنسبة إلى كل فرد
اور مرکبہ کی نقیض وہ مفہوم ہے جو دونوں جزؤں کے
نقیضوں کے درمیان میں تردید کیا گیا ہو۔

موجہات مرکبہ کلیہ کی نقیضوں کا بیان

اولاً یہ سمجھے کہ مرکبہ میں دو سیٹے ہوتے ہیں؟ نیز مرکبہ کی دو قسمیں ہیں:

(۱) مرکبہ کلیہ جس کے دونوں جزئین کلی ہوں۔

(۲) مرکبہ جزئیہ ہے جس کے دونوں جزئین جزئی ہوں۔

اس کے علاوہ ”نقیض کل شئی رفعہ“ کا قاعدہ بھی پیش نظر رکھیں اب
بساط کے نقیض کے بعد موجہات مرکبہ کلیہ کی نقیض کا ذکر ہے مگر اس میں بھی وہی بات ہے کہ
مرکبہ کلیہ کی نقیض کا سمجھنا بساط کی نقیض کے ذہن نشین کرنے پر موقوف ہے چنانچہ مرکبہ کلیہ کی
نقیض بنانے کا قاعدہ یہ ہے کہ مرکبہ کے دونوں جزئیں یعنی دونوں قضیہ بسیط الگ الگ کر کے ہر
ایک کی نقیض حسب سابق بنائیں۔ پھر حرف تردید یعنی حرف انفصال (إما) داخل کر کے ان
دونوں نقیضوں سے ایک منفصلہ مانع الخلو ترتیب دیں پس یہ منفصلہ مانع الخلو مرکبہ کلیہ کی
نقیض ہوگا (مفہوم مردو بین نقیضی الجزئین سے یہی منفصلہ مانع الخلو مراد ہے) مثلاً

”کل کاتب متحرك الاصابع بالضرورة مادام کاتباً لادائماً“ موجبہ
کلیہ مشروط خاصہ ہے اس کے دونوں جزئیں الگ الگ کئے مثلاً ”کل کاتب متحرك
الاصابع بالضرورة مادام کاتباً“ ”ولاشئ من الکاتب بمتحرك الاصابع
بالفعل“ پہلا جز موجبہ کلیہ مشروط عامہ ہے اس لئے اس کی نقیض سالبہ جزئیہ حسینیہ ممکنہ ہوئی
یعنی ”بعض الکاتب لیس بمتحرك الاصابع بالامکان حین ہو کاتب“ اور
دوسرا جز سالبہ کلیہ مطلقہ عامہ ہے اس لئے اس کی نقیض موجبہ جزئیہ دائمہ مطلقہ ہوئی۔ یعنی

بعض الکاتب متحرك الاصابع دائماً "اب دونوں نفیضوں میں حرف انفصال بڑھا کر منفصلہ مانعہ اخلو اس طرح ترتیب دیا۔

"إما بعض الکاتب ليس بمتحرك الاصابع بالامكان حين هو کاتب وإما بعض الکاتب متحرك الاصابع دائماً" اب یہ منفصلہ مانعہ اخلو 'موجبہ کلیہ مشروط خاصہ کی نفیض ہوا۔

مرکبہ کلیہ کی نفیض منفصلہ مانعہ اخلو ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ مرکبہ کلیہ کی نفیض اس منفصلہ کے دونوں جزؤں میں سے کوئی جزء ضرور ہے اور ممکن ہے کہ دونوں جزء ہوں، کیونکہ مانعہ اخلو میں اجتماع منع نہیں ہے۔

اس کی وجہ کہ مرکبہ کلیہ کی نفیض منفصلہ مانعہ اخلو کیوں ہوتی ہے؟ یہ ہے کہ مرکبہ دو قفیضوں کے مجموعے کا نام ہے اور نفیض مجموع، رفع مجموع ہوتا ہے مثلاً کوئی شخص یہ کہے کہ "میرے پاس دو آدمی نہیں بیٹھے" اب اس کی دو صورتیں ہیں: ایک یہ کہ بیٹھا ہوا۔ دوسرا یہ کہ کوئی نہ بیٹھا ہو۔ "أنت بعد اطلاقك" سے شارح کہتے ہیں جب یہ معلوم ہو چکا کہ وجود یہ لادائمہ وہ دو مطلقہ عامہ سے مرکب ہوتا ہے اور مطلقہ عامہ کی نفیض دائمہ مطلقہ ہے تو اس سے وجود یہ لادائمہ کی نفیض حاصل ہوگی، ایسے ہی ممکنہ خاصہ کے بارے میں معلوم ہو چکا ہے کہ وہ دو ممکنہ عامہ سے مرکب ہوتا ہے اور ممکنہ عامہ کی نفیض ضروریہ مطلقہ ہے تو ممکنہ خاصہ کی نفیض حاصل ہوگی۔ اسی طرح اوروں کی نفیض قیاس کر لینا چاہیے۔ بغرض سہولت نقائص مرکبات کلیات کا نقشہ یہاں درج کیا جاتا ہے اسے دیکھ کر مرکبات کی نفیض آسانی سے سمجھ میں آ جائے گی اس کے بعد مرکبات جزئیہ کا نقشہ درج ہوگا

زندگی ایک خواب ہے

نقشه تفکیک مرکبات کلیه

اصل قضیه	مثال	تفصیل قضیه	مثال
مشروط خاصه موجب کلیه	کل کاتب متحرک الا صانع بالضرورة مادام کاتب لا دوماً	ما بعض الکاتب لیس بمتحرک الا صانع بالا مکان جین ہو کاتب واما بعض الکاتب بمتحرک الا صانع واما	اما بعض الکاتب لیس بمتحرک الا صانع بالا مکان جین ہو کاتب واما بعض الکاتب بمتحرک الا صانع واما
مشروط خاصه سالیه کلیه	لاشی من الکاتب بساکن الا صانع بالضرورة مادام کاتب لا دوماً		اما بعض الکاتب ساکن الا صانع بالا مکان جین ہو کاتب واما بعض الکاتب بمتحرک الا صانع واما
عرفیه خاصه موجب کلیه	کل کاتب متحرک الا صانع واما مادام کاتب لا دوماً		اما بعض الکاتب لیس بمتحرک الا صانع بالفعل جین ہو کاتب واما بعض الکاتب لیس بساکن الا صانع واما
عرفیه خاصه سالیه کلیه	لاشی من الکاتب بساکن الا صانع واما مادام کاتب لا دوماً		اما بعض الکاتب لیس بمتحرک الا صانع هو کاتب واما بعض الکاتب لیس بساکن الا صانع واما
وقتی موجب کلیه	کل قمر متخف بالضرورة وقت الخیول لا دوماً		اما بعض القمر لیس بخف بالا مکان وقت التریح واما بعض القمر لیس بخف واما
وقتی سالیه کلیه	لاشی من القمر بخف بالضرورة وقت التریح واما		اما بعض القمر بخف بالا مکان وقت التریح واما بعض القمر لیس بخف واما
منتشره موجب کلیه	کل انسان تنفس بالضرورة وقتا مالا دوماً		اما بعض الانسان لیس بتنفس بالا مکان واما بعض الانسان تنفس واما
منتشره سالیه کلیه	لاشی من الانسان تنفس بالضرورة وقتاً مالا دوماً		اما بعض الانسان تنفس بالا مکان واما بعض الانسان لیس بتنفس واما
وجودیه لازمی موجب کلیه	کل انسان ضاحک بالفعل لا بالضرورة		اما بعض الانسان لیس بضاخ واما واما بعض الانسان ضاحک بالضرورة

ما بعض الکاتب لیس بمتحرک الا صانع

وجودیه لا دائمه موجب کلیه	بعض الانسان ضاحک بالفعل لا دغماً	کل انسان اما لیس بضاحک دائماً ضاحک دائماً
وجودیه لا دائمه سالبه جزئیه	بعض الانسان لیس بضاحک بالفعل لا دغماً	کل انسان اما ضاحک دائماً اولیس بضاحک دائماً
ممکنه خاصه موجب جزئیه	بعض الانسان کاتب بالامکان الخاص	کل انسان اما لیس بکاتب بالضرورة او کاتب بالضرورة
ممکنه خاصه سالبه جزئیه	بعض الانسان لیس بکاتب بالامکان الخاص	کل انسان اما کاتب بالضرورة اولیس بکاتب بالضرورة

نقشه تفاضل مرکبات جزئیة

مثال	تفصیل قضیه	مثال	اصل قضیه
کل کاتب اما لیس متحرک الا صانع بالامکان چین هو کاتب او متحرک الا صانع دائماً	قضیه حملیه کلیه مرده المحمول	بعض الکاتب متحرک الا صانع بالضرورة مادام کاتب لا دائماً	مشروط خاصه موجب جزئیة
کل کاتب اما ساکن الا صانع بالا مکان چین هو کاتب او لیس بساکن الا صانع دائماً		بعض الکاتب متحرک الا صانع بالضرورة مادام کاتب لا دائماً	مشروط خاصه سالبه جزئیة
کل کاتب اما لیس متحرک الا صانع باعتبار چین هو کاتب او متحرک الا صانع دائماً		بعض الکاتب لیس بساکن الا صانع بالضرورة مادام کاتب لا دائماً	عرفیه خاصه موجب جزئیة
کل کاتب اما ساکن الا صانع بالفعل چین هو کاتب او متحرک الا صانع دائماً		بعض الکاتب لیس بساکن الا صانع لا دائماً مادام کاتب لا دائماً	عرفیه خاصه سالبه جزئیة
کل قمر اما لیس بخلف بالا مکان وقت الخیول او بخلف دائماً		بعض القمر متخلف وقت الخیول لا دائماً	وقتیة موجب جزئیة
کل قمر اما متخلف بالا مکان وقت التریج اولیس بخلف دائماً		بعض القمر لیس بخلف بالضرورة وقت التریج لا دائماً	وقتیة سالبه جزئیة
کل انسان اما لیس بتنفس بالامکان دائماً او تنفس دائماً		بعض الانسان تنفس بالضرورة وقتما لا دائماً	منتشرة موجب جزئیة
کل انسان اما تنفس بالا مکان دائماً اولیس بتنفس دائماً		بعض الانسان لیس تنفس بالضرورة وقتاً مالا دائماً	منتشرة سالبه جزئیة
کل انسان اما لیس بضاحک دائماً او ضاحک بالضرورة		بعض الانسان ضاحک بالفعل بالضرورة	وجودیه بالضرورة موجب جزئیة
کل انسان اما ضاحک دائماً اولیس بضاحک بالضرورة		بعض الانسان لیس بضاحک بالفعل لا بالضرورة	و بنوده بالضرورة سالبه جزئیة

وجودیہ لازوریہ سالہ کلیہ	لاشی من الانسان بضاحک بالفعل لا بالضرورة	اما بعض الانسان ليس بضاحك دائما واما بعض الانسان ضاحك بالضرورة
وجودیہ لادائمہ موجبہ کلیہ	كل انسان ضاحك بالفعل لا دائما	اما بعض الانسان ليس بضاحك دائما واما بعض الانسان ضاحك بالفعل
وجودیہ لادائمہ سالہ کلیہ	لاشی من الانسان بضاحك بالفعل لا دائما	اما بعض الانسان دائما واما بعض الانسان ليس بضاحك بالفعل
ممكنہ خاصہ موجبہ کلیہ	كل انسان كاتب بالامكان الحاص	اما بعض الانسان ليس بكاتب بالضرورة واما بعض الانسان كاتب بالضرورة
ممكنہ خاصہ سالہ کلیہ	لاشی من الانسان بكاتب بالامكان الحاص	اما بعض الانسان كاتب بالضرورة واما بعض الانسان ليس بكاتب بالضرورة

قوله ولكن في الجزئية الخ

مصنفؒ کے قول میں ”للمركبة“ مطلق ہے، قید کلیت کے ساتھ متقید نہیں لہذا متبادر والی انہم یہ ہے کہ مفہوم مرد و مرکبہ جزئیہ کی بھی نفیض ہو، جیسا کہ مرکبہ کلیہ کی نفیض ہے، تو مصنفؒ نے اس عبارت سے مرکبات جزئیہ کی نفیض بیان کر دی اور ”لكن فسی الجزئیہ“ سے اس دھم کا دفع مقصود ہے کہ مرکبات جزئیہ کی نفیض کا طریقہ وہ نہیں جو مرکبات کلیہ کی نفیض کا ہے۔

شارح کے قول کا حاصل یہ ہے، کہ قضایا مرکبہ کلیہ کی نفیض نکالنے کا جو طریقہ مذکور ہوا ہے وہ قضایا مرکبہ جزئیہ کی نفیض نکالنے کا نہیں کیوں؟ اس کی وجہ کیا ہے؟ اور پھر مرکبات جزئیہ کی نفیض کا طریقہ کیا ہے؟ یہ دو الگ الگ سوال ہیں، پہلے سوال کا جواب یہ ہے کہ پہلے مرکبہ کلیہ کی نفیض لینے کا طریقہ یہ تھا کہ ہر ایک جزئیہ کی الگ الگ نفیض لے کے دونوں نفیضوں سے ایک منفصلہ مانعہ الخلو بنالیا جائے، جیسے پہلے گذر چکا ہے، لیکن مرکبہ جزئیہ کی نفیض نکالنے

کیلئے، مذکورہ طریقہ کافی نہیں کیوں؟ اس لئے کہ ہم دیکھتے ہیں کہ ہمارے قول ”بعض الانسان بالفعل لا دائماً“ وجودیہ لادائمہ موجبہ جزئیہ کا ذبیہ ہے کیونکہ ”لا دائماً“ سے مراد ”بعض الحيوان ليس بالانسان بالفعل“ ہے اور ”بعض الحيوان انسان بالفعل“ و بعض الحيوان ليس بالانسان بالفعل ”ان دونوں قضیوں میں ایک یقیناً کا ذبیہ ہے اس لئے کہ جو حیوان بالفعل انسان ہو وہی حیوان بالفعل انسان نہ ہو، ممکن نہیں اور ظاہر ہے کہ قضیہ مرکبہ کے ایک جزء کے کاذب ہونے کی صورت میں پورا قضیہ کا ذبیہ ہوتا ہے لہذا قضیہ کاذب ہوا اب ہم اس قضیہ کا ذبیہ کی نفیض اگر مذکورہ طریقہ (قضایا مرکبہ کلیہ کی نفیض نکالنے کے طریقے پر) پر نکالتے ہیں تو وہ نفیض بھی جھوٹی ہوگی اور یہی جھوٹی نفیض ہونے کی وجہ یہ ہے کہ چونکہ اصل قضیہ ”بعض الحيوان انسان بالفعل“ مطلقہ عامہ موجبہ جزئیہ ہے اور اصل قضیہ کا جزئی ثانی ”بعض الحيوان ليس بالانسان بالفعل“ مطلقہ عامہ سالبہ جزئیہ ہے تو مطلقہ عامہ کی نفیض دائمہ مطلقہ ہے بنا برائیں سالبہ دائمہ مطلقہ یعنی ”لا شئ من الحيوان بالانسان دائماً“ جز اول کی نفیض اور موجبہ کلیہ دائمہ مطلقہ یعنی ”کل حيوان انسان دائماً“ جز ثانی کی نفیض ہوگی پھر دونوں پر جب ”اما“ داخل کر دیا تو اس وجودیہ لادائمہ موجبہ جزئیہ کی نفیض ”إما لا شئ من الحيوان بالانسان دائماً و اماً كل حيوان انسان دائماً“ ہوگی اور یہ نفیض بھی جھوٹی ہوگی اور پہلے معلوم ہو چکا ہے کہ اصل قضیہ اور اس کی نفیض میں سے ایک صادق ہونا اور دوسرا کاذب ہونا چاہیئے۔ لہذا اب دوسرا سوال کہ مرکبہ جزئیہ کی صحیح نکالنے کا طریقہ کیا ہے؟ چنانچہ مصنفؒ نے ”لكن في الجزئية“ سے اس کا طریقہ بتایا ہے کہ چونکہ مرکبہ جزئیہ کے دونوں جزء، جزئیہ ہوتے ہیں، اسلئے ان دونوں کی نفیض دو کلیہ ہوں گی، ایک موجبہ کلیہ اور ایک سالبہ کلیہ لہذا موضوع سے جزئیہ کا سورہنا مرکبہ کا سور لگا دیں گے۔ اب اولاً پہلے بیٹے کے محمول کی نفیض نکالیں گے پھر دوسرے بیٹے کے محمول کی نفیض نکالیں گے اس کے بعد پہلے محمول کی نفیض کے شروع میں حرف تردید لفظ ”اما“ داخل کر دیں گے اور دوسرے محمول کی نفیض کے شروع میں حرف تردید لفظ ”او“ داخل کر دیں گے تو مرکبہ جزئیہ کی نفیض نکل آئے گی جو جز اول اصل قضیہ میں

موجبہ ہو اس کے محمول کے نفیض بناتے وقت حرف تردید کے ساتھ سالبہ ذکر کیا جائے گا اور جو جزء اصل قضیہ میں سالبہ ہو اس کے محمول کو نفیض بناتے وقت حرف تردید کے ساتھ موجبہ ذکر کیا جائے گا اور ہر جزء کو اس کی جہت کی نفیض کے ساتھ ذکر کیا جائے گا۔

مثلاً اسی مثال مذکور میں ”بعض الحيوان انسان بالفعل لا دائماً“ موجبہ جزئیہ لا دائمہ ہے اس کا پہلا جزء موجبہ یعنی ”بعض الحيوان انسان بالفعل“ ہے۔ اور دوسرا جزء سالبہ یعنی ”بعض الحيوان ليس بانسان بالفعل“ ہے۔ پہلے جزء کی نفیض ”لا شئ من الحيوان بانسان دائماً“ ہے جبکہ دوسرے جزء کی نفیض ”کل حيوان انسان دائماً“ ہے اب دونوں قضیہ کلیہ کو ایک قضیہ کی شکل دی جائے۔ ہم نے دیکھا کہ دونوں میں موضوع حیوان ہے اور انسان دونوں میں محمول ہے ہم نے دونوں قضیوں کو ایک قضیہ کلیہ بنا کر یہ کہا ”کل حيوان اما انسان دائماً اوليس بانسان دائماً“ جس میں موضوع واحد ہے اور محمولوں کی دونوں نفیضوں (انسان اور ليس بانسان) کے درمیان حروف انفصال (اما اور او) داخل کر کے قضیہ کلیہ ”مرددة المحمول“ بنا لیا جس کا مقصد یہ ہے کہ ہر ہر فرد کے اعتبار سے موضوع کی تردید کی جائے یعنی مثال مذکور میں حیوان کے جن افراد کیلئے انسان کو ثابت کیا گیا ہے ان کیلئے انسان ہمیشہ ثابت رہے گا اور حیوان کے جن افراد سے محمول یعنی انسان کا سلب کیا گیا ہے ان سے انسان ہمیشہ مصلوب رہے گا۔ مصنف کے قول ”ولكن في الجزئية بالنسبة الى كل فرد“ کا یہی مطلب ہے۔

فصل: العكس المستوي : تبديل
طرفي القضية مع بقاء الصدق والكيف
 عکس مستوی قضیے کے دونوں طرفوں کا بدل دینا ہے
 صدق اور کیف کے باقی رہنے کے ساتھ

قوله طرفي القضية الخ عکس کی دو قسمیں ہیں:

(۱)۔۔۔ عکس مستوی (۲)۔۔۔ عکس نفیض (جس کا ذکر بعد میں آئے گا)

عکس مستوی کی تعریف عکس کے لغوی معنی ہے بدلنا، پلٹنا اور اصطلاحی تعریف یہ ہے کہ:

”جعل الجزء الأول ثانياً وجعل الجزء الثاني أولاً مع بقاء الصدق والكيف“ اسی کو مصنف نے ”تبدیل طرفی القضية مع بقاء الصدق والكيف“ سے تعبیر کیا ہے۔ یہاں قول مصنف ”طرفی القضية“ سے مراد اعم ہے حملیہ میں موضوع و محمول ہو یا شرطیہ میں مقدم و تالی اور غرض اس تعیم سے یہ ہے کہ عکس مستوی حملیات و شرطیات سب میں جاری ہوتا ہے۔

عکس مستوی کی وجہ تسمیہ: اس ”تبدیل طرفی القضية“ کا نام عکس مستوی اس لئے رکھا ہے کہ طریق واضح و سبیل مستوی سے مشابہ ہے کیونکہ اس عکس میں کوئی انشاء و اعوجاج نہیں، بخلاف عکس نقیض کے، کہ وہ غیر واضح ہے۔

پھر یہاں ”تبدیل طرفین“ سے مراد وہ تبدیلی ہے جو معنوی ہو، یعنی معنی کو بدل دے اس وجہ سے کہا جاتا ہے کہ مفصلات میں قابل اعتبار عکس نہیں آتا کیونکہ مفصلات میں طرفین کو بدل ڈالیں یا نہ بدلیں ہر دو صورتوں میں معنی نہیں بدلتا، مثلاً ”إمّا أن يكون هذا العدد زوجاً أو فرداً“ قضیہ منفصلہ ہے تبدیلی کے بعد اس طرح ہوگا ”إمّا أن يكون هذا العدد فرداً أو زوجاً“ لیکن دونوں مفہوموں کا حاصل ایک ہی نکلتا ہے اور وہ دونوں چیزوں کے درمیان ”معاندت“ کا پایا جاتا ہے۔

”و اعلم“ سے شارح ایک فائدہ بیان کرتے ہیں کہ عکس کا اطلاق دو معنوں پر ہوتا ہے۔
(۱)۔۔۔ معنی مصدری مذکور (یعنی قضیہ کے دونوں اطراف کو تبدیل کرنا)۔

(۲)۔۔۔ اور ایک اس جدید قضیہ پر جو تبدیل سے حاصل ہوتا ہے، یعنی اس تبدیلی سے جو قضیہ حاصل ہوتا ہے اس کو بھی عکس کہا جاتا ہے، گویا قضیہ معکوسہ کا نام عکس رکھا گیا ہے۔ اول معنی حقیقی اور ثانی معنی مجازی ہے۔ (اول معنی چونکہ اصطلاحی ہے اس لئے مصنف نے تعریف میں اس کو اختیار کیا)۔ معنی ثانی مجازی اس لئے ہے کہ اس میں مصدر (معکوس) کے معنی میں لیا گیا ہے؟ بطور شاہد کے شارح نے مثال پیش کی، کہ جیسے ”لفظ“ کا ملفوظ، و ”خلق“ کا مخلوق، پر مجاز اطلاق ہوتا ہے تو ایسے ہی یہاں عکس کا اطلاق معکوس پر ہے۔

قولہ مع بقاء الصدق الخ: بقاء صدق کا مطلب یہ ہے کہ اصل قضیہ اگر صادق مانا

جائے تو عکس کو بھی صادق مانا جائے اور یہ مطلب نہیں کہ اصل و عکس کا صدق واقع میں ضروری ہے۔ حاصل یہ نکلا کہ ”صدق“ سے مراد ”صدق الامر“ نہیں بلکہ صدق نفس الامر و صدق فرضی دونوں سے اعم مراد ہے مثلاً ”کل انسان حجر“ یہ قضیہ موجبہ کا ذب ہے مگر جب اس کو صادق مان لو گے (اس لئے کہ ”فرض المحال جائز“) تو اس کے عکس ”بعض الانسان حجر“ کو بھی صادق ماننا پڑے گا۔ باقی رہی یہ بات کہ اگر اصل قضیہ جھوٹا ہو تو اس کا عکس بھی جھوٹا ہو جائے تو یہ ضروری نہیں بلکہ کبھی اصل قضیہ جھوٹا ہونے کے باوجود اس کا عکس سچا بھی ہو سکتا ہے۔ مثلاً ”کل حیوان انسان“ اصل قضیہ ہے اور جھوٹا ہے لیکن اس کا عکس سچا ہے اور وہ ”بعض الانسان حیوان“ ہے تو اسلئے مصنف نے ”بقاء الصدق“ کی قید لگائی اور ”بقاء الکذب“ کی قید نہیں لگائی۔

قوله والكيف الخ: بقاء صدق کے ساتھ ساتھ قضیہ کیف (ایجاب و سلب) میں ایک دوسرے کے ساتھ موافق رہیں گے۔ یعنی اگر اصل قضیہ موجبہ ہو تو عکس بھی موجبہ ہوگا اور اگر اصل قضیہ سالبہ ہو تو عکس بھی سالبہ رہے گا۔

والموجبة انما تنعكس جزئيه لجواز

عموم المحمول اولتالی

اور موجبہ کا عکس جزئیہ آتا ہے کیونکہ جائز ہے کہ محمول یا تالی عام ہو

قوله الموجبة الخ یہاں اصل بحث شروع کرنے سے پہلے ایک ضابطہ یاد رکھنا چاہیے کہ:

(۱)۔۔۔ قضیہ موجبہ (کلیہ ہو یا جزئیہ) میں محمول یا تو موضوع کے مساوی ہوگا یا پھر موضوع

محمول سے خاص ہوگا۔ مساوی کی مثال جیسے ”کل انسان ناطق“ اور جب موضوع محمول

سے خاص ہو اسکی مثال ”کل انسان حیوان“ اور ”بعض الانسان حیوان“۔

(۲)۔۔۔ قضیہ سالبہ (کلیہ ہو یا جزئیہ) میں موضوع عام و محمول خاص ہوتا ہے جیسے:

”لا شئی من الحجر بانسان“ اور ”بعض الحيوان ليس بانسان“ اب سمجھ

کہ یہاں ”الموجبة“ میں ”الاف لام“ استغراق کیلئے ہے اور ”انما“ حصر کیلئے ہے لہذا

مصنف کی عبارت کا مطلب یہ ہے کہ ”کل موجبة تنعكس جزئية ولا تنعكس

کلیۃً“ یعنی موجب خواہ کلیہ ہو یا جزئی اس کا عکس موجب جزئیہ ہی آتا ہے موجب کلیہ کبھی نہیں آتا۔ حاصل یہ ہے کہ یہاں دودعویٰ ہیں۔

پہلا دعویٰ: یہ ہے کہ موجب کلیہ ہو یا موجب جزئیہ موجب جزئیہ کی طرف منعکس ہوتا ہے۔
دوسرا دعویٰ: یہ ہے کہ ہر موجب خواہ کلیہ ہو یا جزئیہ موجب کلیہ کی طرف منعکس نہیں ہوگا۔
”امّا صدق الموجبة“ سے پہلے دعوے کی وضاحت کی گئی ہے کہ موجب کلیہ ہو یا جزئیہ اس کا عکس موجب جزئیہ آتا ہے بدھتہ کیونکہ جب ”کل انسان حیوان أو بعض الانسان حیوان“ صادق ہوگا تو ”حیوان“ جو کہ محمول ہے یا تو ”انسان“ جو کہ موضوع ہے کے کل افراد کو یا بعض کو ثابت ہوگا (مثلاً زید بکر وغیرہ پر حیوان صادق آجائے) تو ”انسان و حیوان“ دونوں بعض افراد میں مثلاً زید بکر میں ایک دوسرے کے فی الجملہ شریک ہوں گے اور جب ”حیوان و انسان“ دونوں بعض افراد میں ایک دوسرے کے فی الجملہ شریک ہوں گے تو لامحالہ ”انسان“ بھی ”حیوان“ کے بعض افراد کو ثابت ہوگا تو جب ”انسان“ ”حیوان“ کے بعض افراد کو ثابت ہوا تو ”بعض الحيوان انسان“ صادق ہوگا نتیجہ یہ نکلا کہ جب ”کل انسان حیوان یا بعض الانسان حیوان“ صادق ہوگا تو ”بعض الحيوان انسان“ بھی ضرور صادق ہوگا۔

نوٹ: حصر کا جزاء ایجابی یعنی پہلا دعویٰ بدیہی ہے یعنی دلیل کا محتاج نہیں جیسے شارح نے لفظ ”ضرورة“ لا کر اس کی طرف اشارہ کیا ہے، باقی یہ دلیل جو بیان کی گئی ہے فی الحقیقت دلیل نہیں اس پر تنبیہ ہے تاکہ خفاء زائل ہو جائے اور خفاء یہ ہے کہ عکس کیلئے ضروری ہے کہ وہ اصل کے موافق ہو بقاء صدق میں اصل کے بدلنے کے بعد اور یہاں یہ بھی معلوم نہیں ہے کہ ہے یا نہیں لہذا تنبیہ کی ضرورت ہے۔

”امّا صدق الکلیۃ“ سے دوسرے دعوے پر روشنی ڈالی جاتی ہے کہ موجب (جزئیہ ہو یا موجب کلیہ) کا عکس موجب کلیہ نہیں آتا اور مصنف کے قول ”لجوزا عموم المحمول“ سے اس کی دلیل ہے کہ اگر موجب کلیہ صادق کا عکس بھی موجب کلیہ ہو اور صادق ہو تو ضروری ہے کہ ہر مادے میں صادق ہو کیونکہ قاعدہ یہ ہے کہ قضیہ کا عکس اصل قضیہ کو ہر مادے میں لازم ہوتا

ہے حالانکہ اس مادے میں جہاں اصل قضیہ کا محمول (یا تالی) اس کے موضوع (یا مقدم) سے اعم ہوتا ہے اس کے بعد اس میں عکس کیا جائے کہ محمول (اعم) کو موضوع (اخص) کی جگہ لے جائیں اور موضوع (اخص) کو محمول (اعم) کی جگہ لے جائیں، تو وہاں موجبہ کلیہ صادق نہیں ہوتا (صرف جہاں محمول موضوع کے مساوی ہو اس مادہ میں صدق آئے گا ہاں اگر عکس موجبہ جزئیہ آئے تو وہ ہر مادہ میں سچا ہوگا) اس لئے معلوم ہوا کہ موجبہ کلیہ کا عکس موجبہ کلیہ نہیں ہوتا۔ مثلاً ”کل انسان حیوان“ صادق ہے اور اس کا عکس ”کل حیوان انسان“ صادق نہیں ورنہ موضوع کا اعم ہونا لازم آئے گا جو کہ درست نہیں اس لئے کہ اس میں خاص (محمول) عام (موضوع) پر محمول ہوگا اور خاص کا عام کے اوپر کلی طور پر حمل کرنا محال ہے اور موجبہ جزئیہ مثلاً بعض انسان حیوان کا عکس ”کل حیوان انسان“ نہیں آئے گا اس دلیل مذکور کی وجہ سے اس طرح کبھی شرطیہ متصل میں تالی مقدم سے عام ہوتی ہے جیسے ”کلما کان الشئی انساناً کان حیواناً“ صادق ہے اس کا عکس ”کلما کان الشئی حیواناً کان انساناً“ صادق نہیں ورنہ مقدم کا اعم اور تالی کا اخص ہونا لازم آئے گا اور خاص کا عام کے اوپر کلی طور پر حمل کرنا تو محال ہے۔

قولہ وقس علیہ الخ یہاں شرطیات سے شرطیات متصلہ مراد ہیں۔ کیونکہ شرطیات منفصلہ کا عکس نہیں آتا۔ پس موجبہ کلیہ شرطیہ متصلہ لزومیہ اور موجبہ جزئیہ شرطیہ متصلہ لزومیہ دونوں کا عکس موجبہ جزئیہ متصلہ لزومیہ ہے اور دلیل اس پر وہی ہے جو حملیہ میں گزری۔

والسالبۃ الکلیۃ تنعکس سالبۃ کلیۃ والا لزم
سلب الشئی عن نفسه والجزئیۃ لاتنعکس اصلاً
اور سالبہ کلیہ کا عکس سالبہ کلیہ ہے ورنہ شئی کا اپنی ذات سے مسلوب ہونا لازم آئے گا
اور سالبہ جزئیہ کا عکس کچھ بھی نہیں ہے کیونکہ جائز ہے کہ موضوع یا مقدم عام ہو

”قولہ والسالبۃ الکلیۃ“ سالبہ کلیہ کا عکس سالبہ کلیہ ہی آتا ہے جیسے ”لا شئی من الحجر بانسان“۔ بہر حال یہ ایک دعویٰ ہے اس کے تین دلائل ہیں:

(۱)۔۔۔ دلیل خلف (۲)۔۔۔ دلیل افتراض (۳)۔۔۔ طریق عکس

مصنف نے یہاں صرف دلیل خلف پر ہی اکتفاء کیا ہے لہذا اسی کی تفصیل کی جاتی ہے۔
 ”خلاف“ ”خلاف مفروض“ کا مخفف ہے یعنی ایسی دلیل جو خلاف مفروض کو مستلزم ہو اس
 دلیل خلف میں عکس کی نفیض کو اصل قضیہ کے ساتھ ملا کر شکل اول بنا کر نتیجہ نکالتے ہیں۔ اس کی
 تفصیل یہ ہے کہ اگر کوئی سالبہ کلیہ کا عکس سالبہ کلیہ نہ مانے تو اس کی نفیض تسلیم کرنا
 ہوگی (کیونکہ اصل و نفیض میں سے ضرور کوئی درست ہوگا) ورنہ ارتفاع نفیضین لازم آئے گا جو
 کہ باطل ہے لہذا جو ”لاشئ من الانسان بحجر“ کے عکس ”لاشئ من الحجر
 بانسان“ کو نہیں مانتا تو اسکی نفیض ”بعض الحجر انسان“ ماننا پڑے گا اور یہ قاعدہ ہے
 کہ عکس جس کو بھی مانا جائے اسکو اس اصل قضیہ کے ساتھ ملایا جاتا ہے چنانچہ ہم اس نفیض کو
 صغریٰ اور اصل قضیہ کو کبریٰ بنائیں گے اور اس طرح کہیں گے (صغریٰ) ”بعض الحجر
 انسان“ (کبریٰ) ”لاشئ من الانسان بحجر“ اب حد اوسط (انسان) کو گرائیں
 گے اور نتیجہ چونکہ اخص ارذل کا تابع ہوتا ہے اس لئے نتیجہ نکلے گا ”بعض الحجر ليس
 بحجر“ اور یہ خلاف مفروض ہے جو کہ بالکل باطل ہے، کیونکہ یہاں ”حجر“ کی نفی ”حجر“ سے
 ہو رہی ہے جس سے ”سلب الشئ عن نفسه“ لازم آیا جو کہ باطل ہے اور یہ بطلان لازم
 آیا یا تو اصل قضیہ (کبریٰ) کی وجہ سے، یا شکل کی وجہ سے اور یا نفیض کی وجہ سے اصل قضیہ کی وجہ
 سے تو لازم نہیں آیا کیونکہ وہ مفروض الصدق ہے اور شکل کی وجہ سے بھی لازم نہیں آیا کیونکہ وہ
 شکل اول ہے جو کہ بدیہی الانتاج ہے لہذا لازماً کہنا پڑے گا کہ یہ صغریٰ ہی غلط ہے اور جب
 عکس کی نفیض باطل ہوئی تو عکس صادق ہوا، یعنی سالبہ کلیہ کا عکس سالبہ کلیہ ہی آئیگا۔

قولہ عموم الموضوع الخ یہ بھی ایک دعویٰ ہے کہ سالبہ جزئیہ کا عکس بالکل نہیں
 آتا کیونکہ سالبہ جزئیہ کا عکس سچا ہو تو ضروری ہے کہ ہر مادہ میں یہ عکس سچا ہو (اسلئے کہ عکس
 آنے کا مطلب یہ ہے کہ ہمیشہ آئے) حالانکہ جس قضیہ جملیہ سالبہ جزئیہ میں موضوع عام ہو
 محمول سے، یا قضیہ شرطیہ سالبہ جزئیہ میں مقدم عام ہوتا لی سے تو اس میں سلب الاخص من بعض
 افراد جب قضیہ جملیہ میں مثلاً اس کا عکس نکالیں گے کہ موضوع کو محمول کی جگہ اور محمول کو موضوع
 کی جگہ لے جائیں گے چنانچہ اس میں محمول موضوع سے عام ہو جائے گا اب ”سلب الأعم

من بعض افراد الاخص "ہوگا اور یہ درست نہیں مثلاً" بعض الحيوان ليس
بإنسان "سچا ہے، لیکن جب اس کا عکس نکالیں گے تو کہنا پڑے گا "بعض الانسان
ليس بحيوان" اور یہ درست نہیں، قضیہ شرطیہ میں بھی یہی بات ہے جیسے "قد لا يكون
إذا كان الشئ حيوانا كان انساناً" صادق ہے اس لئے کہ اس میں خاص کو عام سے
سلب کیا گیا ہے جو کہ درست ہے، لیکن اس کا عکس "قد لا يكون إذا كان الشئ انساناً
كان حيواناً" درست نہیں، اسلئے کہ اس میں "سلب الأعم من بعض الأخص"
لازم آتا ہے وذلك ليس بصحيح۔

نوٹ: سالبہ جزئیہ کا عکس اگرچہ بعض مادوں میں صحیح آتا ہے جیسے "بعض الحيوان
بحجر" کا عکس "بعض الحجر ليس بحيوان" آیا ہے، لیکن چونکہ منطق کے
قاعدے کلی ہیں اس لئے کہہ دیا کہ سالبہ جزئیہ کا عکس اصلاً نہیں آتا۔

واما بحسب الجهة فمن الموجبات تنعكس
الدائمتان والعامتان حينية مطلقة
اور لیکن جہت کے اعتبار سے پس موجبات سے
دائمتین اور عامتین کا عکس حیدہ مطلقہ ہے

قوله وإما بحسب الجهة الخ

موجبات موجبہ کے عکس کا بیان

اجمال: یہاں سے مصنف "موجبات کا عکس بیان کر رہے ہیں چونکہ ایجاب سلب سے
اشرف ہے اس لئے پہلے موجبات (بیٹہ ہو یا مرکبہ) کا عکس ذکر کریں گے۔ اس کے بعد
سوالب (بیٹہ ہو خواہ مرکبہ) کا ذکر آئے گا، آپ اس اجمال کو اچھی طرح ذہن نشین کریں اور
وہ یہ ہے کہ موجبات میں بساط ثمانیہ میں سے سات کا عکس آتا ہے اور صرف ایک بیٹہ کا عکس
نہیں آتا۔ وہ سات یہ ہیں:

دائمتان (دائمتہ مطلقہ، ضروریہ مطلقہ)

عامتان (مشروط عامہ، عرفیہ عامہ)

وقتیتان (وقتیه مطلقہ، مشروط مطلقہ)

مطلقہ عامہ

دائمتان وعامتان کا عکس حینہ مطلقہ آتا ہے اور وقتیتان ومطلقہ عامہ کا عکس ”مطلقہ عامہ“ ہی آتا ہے اور صرف ”ممکنہ عامہ“ کا عکس نہیں آتا، سوالب میں سے صرف چار بسائط کا عکس آتا ہے یعنی دائمتان وعامتان کا اور باقی چار کا نہیں آتا یعنی وقتیتان ومطلقہ عامہ ممکنہ عامہ کا۔
موجہات کے اندر مرکبات سبعة میں سے صرف ایک کا عکس نہیں آتا بقیہ چھ کا آتا ہے۔ وہ چھ یہ ہیں:

خاصتان (مشروط خاصہ، عرفیہ خاصہ)

وجودیتان (وجودیہ لادائمہ، وجودیہ لازوریہ)

وقتیتان (وقتیه، منتشرہ)

پہلے دو عکس ”حینہ لادائمہ“ اور باقی چار کا ”مطلقہ عامہ“ آتا ہے اور صرف ”ممکنہ خاصہ“ کا عکس نہیں آتا۔ سوالب میں صرف دو مرکبات کا عکس آتا ہے بقیہ پانچ کا عکس نہیں آتا۔ جن دو کا آتا ہے وہ خاصتان ہیں ان دو کا عکس ”عرفیہ لادائمہ فی البعض“ ہے۔ اور جن پانچ کا عکس نہیں آتا وہ یہ ہیں۔ وقتیتان وجودیتان وممكنہ خاصہ
مذکورہ قضایا میں جہاں جہاں عکس آتا ہے اس کیلئے شارح دلیل بیان کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ ان کے عکس کو مان لو اگر نہیں مانتے تو نقیضوں کو مان لو۔ پھر نقیض کو اصل قضیہ کے ساتھ ملانے کے بعد شکل اول بنا کر نتیجہ نکالیں گے تو وہ نتیجہ محال آئے گا لہذا اصل کا عکس درست ہوا۔

تفصیل: موجہات موجبہ میں سے دائمتان وعامتان کا عکس ”حینہ مطلقہ“ ہے اس کا ثبوت دلیل خلف سے ہے۔ (ان چاروں قضیوں کے عکس کا ثبوت دلیل افتراض سے بھی ہو سکتا ہے مگر مصنف نے اس کو ذکر نہیں کیا)۔

دائمتان کی مثال:

”کل انسان حیوان بالضرورة اودائماً“ صادق ہے ایک (ہی قضیہ

کے ساتھ اگر قید ”ضرورت“ لگائیں تو ضروریہ مطلقہ ہو جائے گا اور اگر قید ”دوام“ لگائیں تو دائمہ مطلقہ ہو جائے گا۔ اگر اس کا عکس ”بعض الحيوان انسان بالفعال حين هو حيوان“ (جو کہ حیثیہ مطلقہ موجبہ جزئیہ ہے) صادق نہ ہوگا تو اس کی نفیض ”لا شئی من الحيوان بانسان دائماً مادام حيواناً“ سالبہ کلیہ عرفیہ عامہ صادق ہوگا (کیونکہ اگر نفیض کو بھی نہیں مانو گے جس طرح اصل کو نہیں مانا تو ارتقاع نقیضین لازم آئے گا۔ وذلك باطل)۔ اور جب اس نفیض کو اصل کے ساتھ ملا کر شکل اول یوں ترتیب دیں گے کہ پہلے اصل قضیہ کو رکھیں گے (ایجاب صغریٰ کی وجہ سے) اور پھر نفیض کو رکھیں گے (کلیہ کبریٰ کی وجہ سے) ”کل انسان حيوان بالضرورة أودائماً، ولا شئی من الحيوان بانسان دائماً مادام حيواناً“ تو نتیجہ ”(حيوان“ حد اوسط کو ساقط کرنے کے بعد) ”لا شئی من الانسان بانسان بالضرورة أودائماً“ ہوگا (تو اس سے سلب الشئی عن نفسه لازم آیا) اور یہ محال ہے اور یہ بطلان اصل قضیہ صغریٰ کی وجہ سے تو نہیں آیا اس لئے کہ وہ مفروض الصدق ہے اور شکل اول کی وجہ سے بھی نہیں آیا اس لئے کہ وہ بدیہی الانتاج ہے تو متعین ہوا کہ یہ بطلان کبریٰ یعنی نفیض کی وجہ سے لازم آیا ”فبطل النقيض وثبت العكس“

عامتان کی مثال: ”کل كاتب متحرك الاصابع بالضرورة أودائماً مادام كاتباً“ صادق ہے اگر اس کا عکس ”بعض متحرك الاصابع كاتب بالفعال حين هو متحرك الاصابع“ صادق نہ ہوگا، تو اس کی نفیض ”لا شئی من متحرك الاصابع بكاتب دائماً مادام متحرك الاصابع“ صادق ہوگا اور جب اس نفیض کو اصل کے ساتھ ملا کر شکل اول یوں ترتیب دیں گے (صغریٰ) ”کل كاتب متحرك الاصابع بالضرورة أودائماً مادام كاتباً (کبریٰ) (ولا شئی من متحرك الاصابع بكاتب دائماً مادام متحرك الاصابع“ تو نتیجہ ”لا شئی من الكاتب بكاتب بالضرورة أودائماً مادام كاتباً“ ہوگا اور یہ محال ہے۔

والخاصتان حينية مطلقة لادائمة

اور خاصتین کا عکس حیثیہ مطلقہ لا دائمہ ہے

قوله والخاصتان الخ مرکبات کے موجبات میں سے ”خاصتان“ یعنی موجبہ مشروط خاصہ و موجبہ عرفیہ خاصہ کا عکس حیثیہ مطلقہ دائمہ آتا ہے یہاں عکس میں دو چیزیں ہیں ”حیثیہ مطلقہ“ و ”لادائمہ“۔ اولاً یہاں چند وضاحتیں ضروری ہیں:

(۱)۔۔۔ قضیہ کو اس کا عکس لازم ہوتا ہے قضیہ خود ملزوم ہوتا ہے۔

(۲)۔۔۔ یہ بات معلوم ہو چکی ہے کہ خاصتان (مشروط خاصہ و عرفیہ خاصہ) میں ہر ایک قضیہ دو قضیوں سے مرکب ہوتا ہے چنانچہ مشروط خاصہ دو قضیوں، مشروط عامہ و مطلقہ عامہ سے مرکب ہوتا ہے اور عرفیہ خاصہ میں پہلا جزء عرفیہ عامہ اور دوسرا جزء مطلقہ عامہ ہوتا ہے خلاصہ یہ کہ خاصتان وہی مشروط عامہ اور عرفیہ عامہ ہیں مگر صرف ”لادوام ذاتی“ کی قید ان کے ساتھ لگی ہوئی ہے۔ تو اس سے معلوم ہوا کہ ”خاصتان“ و ”عامتان“ میں عموم و خصوص مطلق کی نسبت ہے، ”خاصتان“ خاص مطلق ہے جب کہ ”عامتان“ عام مطلق ہے لہذا جہاں ”خاصتان“ پایا جائے گا ”عامتان“ بھی پایا جائے گا۔ و لا عکس۔

(۳)۔۔۔ مشروط عامہ اور عرفیہ عامہ (جو کہ عام مطلق ہیں) کا عکس حیثیہ مطلقہ ہوتا، پہلے سے ثابت ہو چکا ہے تو یہاں ”خاصتان“ ”عامتان“ کو لازم ہیں اور ”عامتان“ کو عکس یعنی حیثیہ مطلقہ لازم ہوگا بحسب وضاحت اول (کہ قضیہ کو اس کا عکس لازم ہوتا ہے اور قاعدہ ہے کہ ”لازم اللازم لازم للذکر الشئ“ (لازم کا لازم لازم ہوتا ہے لہذا جو ”عامتان“ کو لازم ہے یعنی ”حیثیہ مطلقہ“ وہی ”خاصتان“ کو بھی لازم ہے اسلئے خاصتین میں پہلے جزء کا عکس حیثیہ مطلقہ ہی آتا ہے ہاں حیثیہ مطلقہ کو لادائمہ کے ساتھ مقید رکھا گیا ہے یہ لادائمہ مشروط خاصہ اور عرفیہ خاصہ کے دوسرے جزء کا عکس ہے اور یہی جزء ثانی کا عکس ہی ثبوت کا محتاج ہے اب شارح نے اس کو دلیل خلف سے ثابت کیا ہے۔ جس کا حاصل یہ ہے کہ ”لادوام“ کا ثبوت یہ ہے کہ اگر ”لادوام“ صادق نہ ہوگا تو اس کی نقیض صادق ہوگی، اس نقیض کو اصل کے ساتھ ملا کر شکل اول ترتیب دیں گے، پھر اس نتیجہ کو نکال کر محفوظ رکھیں گے پھر اسی نقیض کو اصل کے جزء ثانی کے ساتھ ملا کر شکل اول ترتیب دیں گے تو اس کا نتیجہ سابقہ کے منافی ہوگا پس ”اجتماع المتنافین“ لازم آئے گا اور یہ محال ہے۔ مثلاً ”کل کاتب متحرك الاصابع

بالضرورة أودائماً مادام كاتباً لادائماً“ (یعنی ”لاشئى من الكاتب بمتحرك الاصابع بالفعل“) صادق ہے تو اس کا عکس ”بعض متحرك الاصابع كاتب بالفعل حين هو متحرك الاصابع لادائماً“ (یعنی بعض متحرك الاصابع ليس بكاتب بالفعل) ضرور صادق ہوگا (ضمنیاً یہاں ایک بات سمجھے کہ اصل قضیہ میں جو ”لا دائماً“) ہے اس سے ہم نے سالبہ کلیہ نکالا ہے اور حسب قاعدہ سالبہ کلیہ کا عکس سالبہ کلیہ آتا ہے مگر یہاں پھر عکس میں جو ”لا دائماً“ ہے اس سے ہم نے سالبہ کلیہ نہیں نکالا ہے، بلکہ سالبہ جزئیہ نکالا ہے یعنی ”بعض متحرك الاصابع ليس بكاتب بالفعل“ ایسا ہم نے کیوں کیا؟ تو آگے ”خاصتان سوالب“ میں اس کی وجہ آئے گی اب یہاں عکس کے جزء اول یعنی حیثیہ مطلقہ کا ثبوت تو ظاہر ہے اس لئے کہ پہلے معلوم ہو گیا کہ یہ خاصتان کو لازم ہے اور عکس کے جزء ثانی یعنی ”بعض متحرك الاصابع ليس بكاتب بالفعل“ کا ثبوت یہ ہے کہ اگر یہ صادق نہ ہوگا تو اسکی نفیض یعنی ”كل متحرك الاصابع كاتب دائماً“ صادق ہوگی، اسکو اصل کے جزء اول کے ساتھ ملا کر شکل اول اس طرح ترتیب دیں گے۔

صغریٰ: ”كل متحرك الاصابع كاتب دائماً“

کبریٰ: ”كل كاتب متحرك الاصابع بالضرورة أودائماً مادام كاتباً“۔
تو اس کا نتیجہ: ”كل متحرك الاصابع متحرك الاصابع دائماً“ ہوگا۔ اس نتیجہ کو ہم نے محفوظ کر لیا۔ پھر اسی نفیض کو اصل کے جزء ثانی کیساتھ ملا کر بایں طور پر ترتیب دیا۔

صغریٰ: ”كل متحرك الاصابع كاتب دائماً“

کبریٰ: ”لاشئى من الكاتب بمتحرك الاصابع بالفعل“

نتیجہ: ”لاشئى من متحرك الاصابع بمتحرك الاصابع بالفعل“ ہوگا اور یہ نتیجہ سابق کے منافی ہے، پس ”اجتماع المتنافين“ لازم آئے گا اور یہ محال ہے لہذا لا دوام کا صدق حق ہوا۔

فائدہ: ”لا دوام“ کے عکس کی یہ دلیل اس وقت جاری ہوگی جب اصل موجبہ کلیہ ہو اس لئے کہ اصل اگر موجبہ جزئیہ ہوگا تو وہ شکل اول کا کبریٰ نہیں بن سکتا اسی لئے موجبہ جزئیہ کے عکس کیلئے

دوسری دلیل کی ضرورت ہے اور یہ دلیل افترض ہے جس کا بیان آگے آ رہا ہے۔

اولوقتیان والوجودیتان والمطلقة العامة مطلقة عامة

اور وقتین اور وجودیتین اور مطلقة عامہ کا عکس مطلقة عامہ ہے

قوله والوقتیان الخ: موجبات موجبہ میں وقتیان وجودیتان ومطلقة عامہ کا عکس مطلقة عامہ جو آتا ہے۔ اس کا ثبوت بھی دلیل خلف سے ہے مثلاً کل ج (انسان) ب (حیوان) ”بالضرورة فی وقت معین لادائماً (وقتیہ) أو بالضرورة فی وقت ما لادائماً (منتشرہ) أو بالفعل لبالضرورة (وجودیہ لاضرورتہ أو بالفعل لادائماً أو بالفعل (مطلقة عامہ) “صادق ہے اگر ان کا عکس” بعض ب ج بالفعل “صادق نہ ہوگا تو اس کی نفیض” لاشئی من ب ج دائماً “صادق ہوگا اور جب اس کی نفیض کو اصل کے ساتھ ملا کر شکل اول یوں ترتیب دیں گے ”کل ج ب بالضرورة فی وقت معین “یہاں سمجھنے کیلئے اصل قضیہ سے ہم نے صرف قضیہ وقعیہ موجبہ کلیہ بطور صغریٰ کے لیا ہے (وقس علیہ الباقی) “ولاشئی من ب ج دائماً” (کبریٰ) ”تو نتیجہ” لاشئی من ج ج دائماً “ہوگا اور یہ سلب الشئی عن نفسه ہے جو کہ باطل ہے اور یہ بطلان کبریٰ کی وجہ سے لازم آیا اس لئے نفیض باطل اور عکس درست ہوا۔

فائدہ: مناطقہ کی یہ عادت ہے کہ موضوع کو ”ج“ و محمول کو ”ب“ سے تعبیر فرماتے ہیں۔ چنانچہ جب وہ موجبہ کلیہ کی تعبیر فرمانا چاہتے ہیں تو موضوع کی جگہ ”ج“ و محمول کی جگہ ”ب“ لاکر ”کل ج ب“ کہتے ہیں اور ایسا دو وجہ سے کرتے ہیں۔

(۱)۔۔۔ اختصار کے ساتھ موضوع و محمول کی تعبیر ہو جائے کیونکہ ظاہر ہے کہ ”کل انسان حیوان“ ”کل ج ب سے“ سے زیادہ مختصر ہے۔

(۲)۔۔۔ اس سے ایک وہم کا ازالہ بھی مقصود ہوتا ہے وہ وہم یہ ہے کہ مناطقہ جب بھی کوئی مثال دینا چاہتے ہیں تو موضوع و محمول کیلئے انسان و حیوان کو استعمال کرتے ہیں گویا ان کے علاوہ مثال کیلئے کوئی اور لفظ ہے ہی نہیں چنانچہ اس تعبیر سے کسی مثال کی تخصیص نہیں رہی۔

اب یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ موضوع و محمول کو ”ج“ و ”ب“ ہی سے کیوں تعبیر کیا حروف تجہی میں سے ”الف اور ب“ کا انتخاب کیوں نہیں فرمایا۔۔۔؟

اس کا جواب یہ ہے کہ اگر ”الف“ کا انتخاب کرتے تو چونکہ یہ ساکن ہوتا ہے اس لئے ابتداً بالسکون لازم آتا ہے جو کہ محال ہے لہذا اس کو چھوڑ دیا اور ”ب“ کو لے لیا اور چونکہ ”ب“ کو ”ت، و، ث“ سے کتاب میں مشابہت ہے صرف نقطے کا فرق ہے اس لئے التباس سے بچنے کیلئے ”ت و ث“ کو چھوڑ دیا اور ”ج“ کو لے لیا۔ اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ ”ب ج“ سے مقدم ہے اور موضوع محمول پر مقدم ہوتا ہے اسلئے اس کا تقاضا تو یہ تھا کہ موضوع کو ”ب“ سے تعبیر فرماتے اور محمول کو ”ج“ سے تعبیر فرماتے، اس کے برعکس موضوع کو ”ج“ و محمول کو ”ب“ سے کیوں تعبیر فرمایا۔۔۔؟ اس کا جواب یہ ہے کہ اگر ایسا کرتے تو یہ وہم ہو سکتا تھا کہ ”ب اور ج“ کو حرف تجہی میں سے شمار کر رہے ہیں پس جب ترتیب بدل دی گئی تو یہ وہم ختم ہو گیا نیز ایسا کرنے سے ایک خاص نکتے کی طرف بھی اشارہ ہے اور وہ نکتہ یہ ہے کہ ابجد کے حساب سے ”ج“ تیسرے نمبر پر ہے اور ”ب“ دوسرے نمبر پر ہے اور چونکہ موضوع کے اندر تین چیزیں ہوتی ہیں۔

(۱)۔۔۔ ذات موضوع (۲)۔۔۔ وصف موضوع

(۳)۔۔۔ ذات وصف کا آپس میں اتصاف

اور محمول کے اندر دو چیزیں ہوتی ہیں:

۱۔ وصف محمول ۲۔ وصف محمول کا موضوع سے اتصاف

اس لئے موضوع کو ”ج“ سے تعبیر فرمایا، تاکہ اس کا تیسرے نمبر پر ہونا موضوع کے تینوں چیزوں پر دلالت کرے اور محمول کو ”ب“ سے تعبیر فرمایا تاکہ اس کا دوسرے نمبر پر ہونا محمول کی دونوں چیزوں پر دلالت کرے۔

ولا عکس للمکنتین

اور ممکنین کا کچھ بھی عکس نہیں

قوله ولا عکس الخ موجبات وجہ میں سے شیخ بوعلی سینا کے مذہب پر ممکنین (مکنہ

عامہ و خاصہ) کا کچھ عکس نہیں، اور ابونصر فارابی کے نزدیک ممکنہ عامہ اور ممکنہ خاصہ دونوں کا عکس ممکنہ عامہ آتا ہے۔

چونکہ ممکنہ خاصہ دو ممکنہ عامہ کے مجموعے کا نام ہے اسی سبب سے ممکنہ خاصہ کے عکس یا عدم عکس کا ثبوت ممکنہ عامہ کے عکس یا عدم عکس کے ثبوت پر موقوف ہے لہذا ممکنہ عامہ کے عکس و عدم عکس کا ثبوت ہر ایک کے مذہب کے موافق بیان کرتے ہیں، مگر اس سے پہلے اس امر کا بیان کر دینا ضروری ہے کہ موجہات کے اندر گزرا کہ قضیہ میں ایک موضوع و محمول ہوتا ہے مثلاً ”کل انسان حیوان“ اور یہ موضوع مثلاً (انسان) جن افراد پر خارج میں صادق آئے (جیسے زید، بکر، عمر وغیرہ) اس کو ”ذات موضوع“ کہتے ہیں اور اس کیلئے جو لفظ بولا جائے جس کو ”وصف عنوانی“ (یعنی وصف تعبیری) کہتے ہیں، کبھی تو ذات موضوع اسی وصف عنوانی کے ساتھ متصف ہوتا ہے یعنی وصف عنوانی کو ذات موضوع کیلئے ثابت کیا جائے اور کبھی وصف محمول کے ساتھ متصف ہوتا ہے (یعنی وصف محمول ذات موضوع کیلئے جب ثابت کیا جائے) پہلی صورت میں اس کا نام ”عقد وضع“ ہے جب کہ دوسری صورت میں اس کا نام ”عقد حمل“ ہے۔ ”عقد حمل“ کے احکام آپ پیچھے پڑھ کر آئے ہیں، یہ بحث ”عقد وضع“ سے متعلق ہے۔ اب وصف موضوع کی نسبت جو موضوع کی طرف ہوتی ہے وہ کیفیات خمسہ میں سے صرف دو کیفیتوں یعنی فعلیت اور امکان کے ساتھ متصف ہو سکتی ہے (ضرورت، دوام، امتناع سے نہیں) اس جہت میں ابونصر فارابی و شیخ بوعلی سینا کا اختلاف ہے، فارابی کہتے ہیں کہ اس میں ”جہت امکان پائی جاتی ہے (چنانچہ فارابی کے نزدیک جو افراد عنوان موضوع میں فی الحال داخل نہیں ہیں لیکن بعد میں انکا دخول ممکن ہے تو وہ افراد بھی عنوان موضوع میں داخل ہیں یعنی ان کیلئے بھی وصف عنوانی بالا مکان ثابت ہے) اور شیخ کہتے ہیں جہت فعلیت پائی جاتی ہے (اس لئے شیخ کے نزدیک ایسے افراد موضوع کے افراد نہیں ہیں بلکہ وہ افراد داخل ہوں گے جو عنوان موضوع کے ساتھ بالفعل اور فی الحال متصف ہیں) فرق کی وضاحت یہ ہے مثلاً ”کل أسود کاتب بالامکان“ یہ ممکنہ عامہ ہے اب شیخ کے مذہب کے موافق جہت فعل رگانے سے مثال یوں بنے گی ”کل أسود بالفعل کاتب بالامکان“ اور اس کا

مطلب ہوگا کہ وہ افراد (ذات موضوع) جو بالفعل صفت سواد کے ساتھ متصف ہیں ان کا کاتب ہونا ممکن ہے۔ لہذا شیخ کے نزدیک یہ حکم رومیوں کو شامل نہیں کیونکہ ان پر ”اُسود“ بالفعل صادق نہیں ہے اور فارابی کے نزدیک جہت امکان لگانے سے مثال یوں بنے گی ”کل اُسود بالامکان کاتب بالامکان“ اور اس کا مطلب یہ ہوگا کہ وہ افراد جن کا وصف سواد سے متصف ہونا ممکن ہے ان کا کاتب ہونا ممکن ہے۔ چنانچہ فارابی کے نزدیک یہ حکم رومیوں کو بھی شامل ہے کیونکہ ان پر وصف ”اُسود“ بالامکان صادق ہے اگرچہ وہ ”اُسود بالفعل“ نہیں ہیں۔ اس اختلاف کا اثر یہ ہوگا کہ فارابی کے نزدیک ممکنین کا عکس ممکنہ عامہ آ سکتا ہے۔ شیخ کے نزدیک ممکنین کا عکس ممکنہ عامہ نہیں آ سکتا۔ اور جب ممکنہ عامہ نہیں آ سکتا جو تضایا میں سب سے عام ہے تو پھر دوسرا قضیہ کیسے آ سکتا ہے؟ کیونکہ عام کی نفی مستلزم ہے خاص کی نفی کو، فارابی اور شیخ کے اختلاف کو مثال سے سمجھئے۔ مثلاً ”کُل ج ب بالامکان“ یہ ممکنہ عامہ موجبہ کلیہ ہے۔ فارابی کے مسلک پر اس کا مطلب یہ ہوگا کہ جس فرد پر ج کا صادق آنا ممکن ہے اس پر ب کا صادق آنا بھی ممکن ہے۔ اس کا عکس بعض ب ج آئے گا۔ فارابی کے نزدیک اس کا مطلب یہ ہے کہ بعض افراد جن پر ب کا صادق آنا ممکن ہے ان پر ”ج“ کا بھی صادق آنا ممکن ہے اور یہ بالکل صحیح ہے کیونکہ دو وصفوں میں سے ایک وصف کا دوسرے پر صادق آنا اگر ممکن ہے تو دوسرے وصف کا بھی پہلے وصف پر صادق آنا ممکن ہوگا، اس لئے جب ب کا ج پر صادق آنا ممکن ہے جیسا کہ کل ج ب سے سمجھا جا رہا ہے۔ تو کم از کم بعض ب پر ج کا صادق آنا ممکن ہوگا جیسا کہ بعض ب ج سے سمجھا جا رہا ہے۔ یہ تقریر فارابی کے مسلک پر ہے۔ شیخ کے مذہب پر وصف موضوع کا ذات موضوع پر بالفعل صادق آنا ضروری ہے۔ اس لئے شیخ کے مذہب پر کل ج ب بالامکان کا مطلب یہ ہے کہ جس پر ج بالفعل صادق ہے اس پر ب بالامکان صادق ہے۔ یہ صحیح ہے اس میں کوئی کلام نہیں، لیکن اس کا عکس جو بعض ب ج آئے گا اس میں ب موضوع ہے اور جیسا کہ ابھی ان کا مسلک معلوم ہوا کہ وصف موضوع کا ذات موضوع پر صادق آنا اس کے یہاں بالفعل ضروری ہے اس لئے بعض ب ج کا مطلب شیخ کے نزدیک یہ ہوگا بعض افراد جن پر ب

بالفعل صادق ہے ان پر ج بالا مکان صادق ہے۔ اور یہ آپکو معلوم ہے کہ عکس میں موضوع کو محمول کی جگہ اور محمول کو موضوع کی جگہ رکھا جاتا ہے اور اصل قضیہ کل ج ب ہے جس کا شیخ کے مذہب پر مطلب یہ ہے کہ جن افراد پر ج بالفعل صادق ہے ان پر ب بالا مکان صادق ہے۔ اور عکس کے قاعدہ کی بنا پر جن افراد پر ب بالا مکان صادق ہے انہیں کو موضوع بنا کر بعض ب ج کو عکس کہا گیا ہے۔ اور شیخ کے مذہب کی بنا پر ب کو موضوع اس وقت بنایا جاسکتا ہے جب کہ اس کا صدق اپنے افراد پر بالفعل ہو۔ یعنی ب جن افراد پر بالا مکان صادق تھا ان پر اگر بالفعل صادق ہو تو موضوع بن سکتا ہے ورنہ نہیں۔ اور یہ کوئی ضروری نہیں، ہو سکتا ہے کہ ب کا اپنے افراد پر صادق ہونا ممکن تو ہو لیکن بالفعل نہ ہو یعنی اس کا وقوع نہ ہو۔ کیونکہ ممکن کیلئے وقوع ضروری نہیں، اس لئے شیخ کے نزدیک ممکنہ کا عکس ممکنہ آنا یقینی نہیں، اور جب ممکنہ نہ آئے گا جو سب سے زیادہ عام قضیہ ہے تو کوئی دوسرا قضیہ بھی عکس میں نہ آ سکے گا اور یہ آپ کو معلوم ہی ہے کہ عکس آنے کا مطلب یہ ہے کہ وہ ہمیشہ آئے اور اصل قضیہ کے لئے لازم ہو کبھی تخلف نہ ہو اور یہاں ایسا نہیں ہے جیسا کہ ابھی ہمارے بیان سے واضح ہوا۔ اس کو ایک مثال سے سمجھئے۔ مثلاً فرض کیجئے کہ اس وقت زید کی سواری صرف فرس ہے اس کے علاوہ کوئی دوسری سواری مثلاً حمار وغیرہ اس کے پاس نہیں اس وقت اگر ”کل حمار بالفعل مرکوب زید بالا مکان“ کہا جائے تو صحیح ہے اس کا مطلب یہ ہوگا کہ اس وقت جو حمار ہے اس کا زید کی سواری ہونا ممکن ہے لیکن اس قضیہ ممکنہ موجب کلیہ کا عکس نکال کر اگر کہا جائے بعض مرکوب ”زید بالفعل حمار بالا مکان“ تو صحیح نہیں۔ کیونکہ اس وقت جو زید کی سواری ہے وہ صرف فرس ہے اس کا حمار ہونا ممکن نہیں اس مفروضہ صورت میں اصل قضیہ ممکنہ تو صحیح ہے لیکن اس کا عکس صحیح نہیں اور عکس جب تک لازم نہ ہو اس عکس کا اعتبار نہیں ایک مادہ میں بھی تخلف ہو گیا تو اس کو عکس نہ قرار دیا جائیگا۔ اس تقریر سے معلوم ہوا کہ عکس کی نفی کا یہ مطلب نہیں کہ وہ آ ہی نہیں سکتا بلکہ مطلب یہ ہے کہ وہ عکس لازم اور دائمی نہیں۔ اور جو عکس لازم نہ ہو اس کو اصطلاح میں عکس نہیں کہتے۔ جیسا کہ کئی بار گذر گیا۔ مصنف کو شیخ کا مذہب پسند ہے۔ اس لئے حکم کلی کے طور پر ”لا عکس للممکنین“ کہہ دیا۔

ومن السوالب تنعكس الدائماتان
دائمة مطلقة والعامتان عرفيه عامه
اور سوالب سے دائمین کا عکس دائمہ مطلقہ ہے
اور عامتین کا عکس عرفیہ عامہ ہے

موجہات سالبہ کے عکس کا بیان

قوله وَمِنْ السَّوَالِبِ الخ اس سے پہلے موجہات موجبہ کے عکس کا بیان تھا اب موجہات سالبہ کا عکس بیان کر رہے ہیں، موجہات سالبہ میں سے صرف چھ قضیوں کا عکس آتا ہے باقی نو قضیوں کا عکس نہیں آتا جن قضیوں کا عکس آتا ہے وہ ضروریہ مطلقہ، دائمہ مطلقہ، مشروط عامہ، عرفیہ عامہ، مشروط خاصہ اور عرفیہ خاصہ ہیں، اب دائماتان (سالبہ ضروریہ مطلقہ اور سالبہ دائمہ مطلقہ) کا عکس دائمہ مطلقہ آتا ہے۔ اس کا ثبوت دلیل خلف سے ہے مثلاً ”لا شئ من الانسان بحجر بالضرورة او بالدوام“ صادق ہوگا جو کہ ضروریہ مطلقہ اور دائمہ مطلقہ ہے تو اس کا عکس ”لا شئ من الحجر بانسان دائماً“ یعنی سالبہ دائمہ مطلقہ ضرور صادق ہوگا ورنہ اس کی نفیض مطلقہ عامہ موجبہ جزئیہ یعنی ”بعض الحجر انسان بالفعل“ صادق ہوگا۔ اور جب اس نفیض کو اصل کے ساتھ ملا کر یوں شکل اول ترتیب دیں گے ”بعض الحجر انسان بالفعل لا شئ من الانسان بحجر بالضرورة او بالدوام“ تو نتیجہ ”بعض الحجر ليس بحجر بالضرورة أو دائماً“ ہوگا اور یہ باطل ہے اور یہ بطلان نفیض کی وجہ سے لازم آیا، تو نفیض باطل ہوا اور عکس درست ہوا۔

قوله والعامتان:

موجہات سالبہ میں سے عامتان (مشروط خاصہ عرفیہ عامہ) کا عکس عرفیہ عامہ سالبہ آتا ہے۔ مثلاً جب ”بالضرورة او بالدوام لا شئ من الكاتب ساكن الاصابع مادام كاتباً“ صادق ہوگا تو اس کا عکس عرفیہ عامہ سالبہ یعنی ”بالدوام لا شئ من ساكن الاصابع بكاتب مادام ساكن الاصابع“ ضرور صادق ہوگا ورنہ اس کی نفیض حینیہ مطلقہ موجبہ جزئیہ یعنی ”بعض ساكن الاصابع كاتب حين هو ساكن

الاصابع بالفعل “صادق ہوگا تو نقیض کو تسلیم کر دو ورنہ ارتقاغ نقیضین لازم آئے گا اب نقیض کو جب مانا تو اب آپ حسب قاعدہ عکس اس کو اصل قضیہ کے ساتھ ملا کر شکل اول بنائیں جس کی صورت یہ ہوگی۔

صغریٰ: ”بعض ساکن الاصابع کاتب حین ہو کاتب بالفعل“
 کبریٰ: ”بالضرورة اوبالدوام لاشئی من الکاتب بساکن الاصابع مادام کاتباً“ حد اوسط ”کاتب“ کو گرانے سے نتیجہ آیا ”بعض ساکن الاصابع لیس بساکن الاصابع حین ہو ساکن الاصابع“ اور یہ ”سلب الشئی عن نفسه“ ہے جو باطل ہے اور یہ بطلان بھی نقیض کی وجہ سے لازم آیا تو نقیض باطل اور عکس درست ہوا۔

والخاصتان عرفیة لادائمة فی
 البعض والبیان فی الكل انّ نقیض
 الاصل مع العکس ینتج المحال
 اور خاصتین کا عکس عرفیہ لادائمتہ فی البعض ہے اور سب میں دلیل
 یہ ہے کہ عکس کا نقیض اصل کے ساتھ نتیجہ محال دیتا ہے

قوله والخاصتان الخ:

اس قول سے شارح خاصتان سوالب کے عکس کی وجہ اور دلیل بیان فرما رہے ہیں۔
 جس کا حاصل یہ ہے کہ خاصتان کے دونوں قضیے مرکب ہیں دو دوقضیوں سے اس وجہ سے اس کا عکس بھی مرکب ہوگا اب ”خاصتان“ سے مراد مشروطہ خاصہ (جو کہ مشروط عامہ ومطلقہ عامہ سے مرکب ہوتا ہے) و عرفیہ خاصہ (جو کہ عرفیہ عامہ ومطلقہ عامہ سے مرکب ہوتا ہے) ہے اور ان دونوں کا عکس ہے۔ ”عرفیہ لادائمتہ فی البعض“ یعنی عرفیہ عامہ سالبہ کلیہ جو مقید ہوگا ”لدوام فی البعض“ کے ساتھ (”لادائمتہ فی البعض“ سے موجبہ جزئیہ مطلقہ عامہ کی طرف اشارہ ہے) مثلاً ”بالدوام اوبالضرورة لاشئی من الکاتب بساکن الاصابع مادام کاتباً لادائماً ای کل کاتب ساکن الاصابع بالفعل“ (کیونکہ، یہ قضیہ ثانیہ اول سے کیف میں مخالف ہے اور یہی مطلوب بھی ہے اب یہ مذکور

خاصتان ہے اس کا عکس ہوگا ”لا شئی من الساکن بکاتب مادام ساکننا لا دائماً“
(ای بعض الساکن کاتب بالفعل) تو اس عکس کے دو اجزاء ہیں:

(۱) عرفیۃ عامۃ سالبہ جو اصل کے پہلے جزء یعنی مشروط عامہ یا عرفیۃ عامہ کا عکس ہے۔

(۲) لا دائماً فی البعض یعنی موجبہ جزئیۃ مطلقہ عامہ جو اصل کے دوسرے

جزء ”لا دوام“ یعنی موجبہ کلیہ مطلقہ عامہ کا عکس ہے۔

جہاں تک پہلے جزء کا تعلق ہے تو اس کے بارے میں شارح فرماتے ہیں کہ قضیہ کو اس کا عکس لازم ہوتا ہے اور یہ بات پہلے گزر چکی ہے کہ ”عامتان“ کا عکس ”عرفیۃ عامۃ“ آتا ہے لہذا عرفیۃ عامۃ ”عامتان“ کو لازم ہو گیا اور خود ”عامتان“ لازم ہیں ”خاصتان“ کو (کیونکہ خاصتان ”عامتان“ سے اخص ہیں) اور قاعدہ یہ ہے کہ لازم کا لازم لازم ہوتا ہے لہذا عرفیۃ عامہ خاصتان کو لازم ہو گیا۔ یہ تو پہلے جزء کا بیان تھا رہا دوسرا جزء تو جس کی طرف ”لا دوام“ سے اشارہ ہے یعنی ”کل کاتب ساکن الاصابع بالفعل“ تو اسے شارح نے دلیل خلف سے ثابت کیا ہے مثلاً اس کے بارے میں شارح نے فرمایا کہ اس عکس کو مان لو (یعنی لا دوام فی البعض) اگر اسکو نہیں مانتے تو اس کی نفیض یعنی دائرہ مطلقہ سالبہ کلیہ کو مان لو اور وہ یہ ہے ”لا شئی من الساکن بکاتب دائماً“ جب آپ نے نفیض مان لی تو اس کو اصل قضیہ کے جزئیاتی کے ساتھ ملا کر شکل اول بنائیں گے جس کی صورت یہ ہے:

صغریٰ: ”کل کاتب ساکن الاصابع بالفعل“

کبریٰ: ”لا شئی من الساکن بکاتب دائماً“

حد واسطہ دونوں میں ”ساکن الاصابع“ تھا تو جب اسے دونوں جزؤں سے

گرایا تو نتیجہ یہ نکلا ”لا شئی من الکاتب بکاتب دائماً“ اور یہ ”سلب الشئی عن نفسه“ ہے جو کہ باطل ہے اور یہ بطلان لازم آیا تو اصل قضیہ (صغریٰ) کی وجہ سے یا کبریٰ کی وجہ سے یا شکل کی وجہ سے۔ تو غور کرنے سے معلوم ہوا کہ یہ بطلان صغریٰ کی وجہ سے تو لازم نہیں آیا اس لئے کہ وہ مفروض الصدق ہے اور شکل کی وجہ سے بھی لازم نہیں آیا اس لئے کہ یہ شکل اول ہے جو کہ بدیہی الانتاج ہے۔ لہذا معلوم ہوا کہ یہ بطلان کبریٰ کی وجہ سے لازم

ایا لہذا نقیض باطل و عکس صحیح ہوا۔

اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ عکس کا دوسرا جزء (جو اصل کے دوسرے جزء لا دوام کے تحت واقع ہونے والے مطلقہ کا عکس ہے) ”لادائمہ فی البعض“ (مطلقہ عامہ موجبہ جزئیہ) کیوں آتا ہے؟ ”لادائمہ فی الكل“ (مطلقہ عامہ، موجبہ کلیہ) کیوں نہیں آتا۔۔۔؟ تو شارح نے اس کا جواب یہ دیا

(۱)۔۔۔ قولہ انما لم یلزم الخ کہ اگر اس کا عکس لادائمہ فی الكل نکالیں گے تو یہ عکس بعض مادوں میں جھوٹا ہوگا مثلاً اسی مثال میں اگر عکس ”لادائمہ فی الكل“ نکالیں گے اور ”بعض الساکن کاتب بالفعل“ کے بجائے ”کل ساکن الاصابع کاتب بالفعل“ کہیں گے تو یہ جھوٹا ہے، کیونکہ اس کی نقیض (دائمہ مطلقہ سالبہ جزئیہ) سچا ہے اور وہ یہ ہے ”بعض ساکن الاصابع لیس بکاتب دائماً“ (جیسے ”پیور“ پر دے کہ وہ ساکن الاصابع ہیں، لیکن کاتب نہیں ہیں)۔ اور صدق نقیض کی صورت میں لامحالہ اصل قضیہ جھوٹا ہوگا تو مطلقہ موجبہ کلیہ کیسے صادق ہو سکتا ہے؟

(۲)۔۔۔ قال المصنف الخ شارح نے ماتن کے حوالہ سے اس ”لادائمہ فی الكل“ کے کذب کا راز یہ بتلایا کہ اصل قضیہ ”لا دوام“ (یعنی جزء ثانی) مطلقہ عامہ، موجبہ کلیہ تھا اور یہ بات معلوم ہے کہ موجبہ (کلیہ ہو یا جزئیہ) اس کا عکس موجبہ جزئیہ ہی آتا ہے اس بات کی وضاحت یہ ہے کہ ایک قاعدہ پہلے گذرا کہ مرکبات میں اگر اصل قضیہ موجبہ ہو تو ”لا دوام“ کے تحت سالبہ کلیہ ہوگا اور اگر اصل سالبہ کلیہ ہو تو ”لا دوام“ کے تحت موجبہ کلیہ ہوگا۔ شارح کی عبارت ”ان لا دوام السالبة موجبة الخ“ کا یہی مطلب ہے۔ اب یہاں اصل قضیہ جو کہ ”خاصتان“ میں سے ہے (سالبہ کلیہ ہے تو ”لا دوام“ کے تحت مطلقہ عامہ موجبہ کلیہ آیا ہے جس کا عکس مطلقہ عامہ موجبہ جزئیہ آتا ہے نہ کہ لادائمہ فی الكل، لیکن شارح نے فرمایا ”وفیه تأمل“ یہ دراصل شارح کی طرف سے ماتن پر اشکال ہے کہ یہ جو تم نے کہا کہ اصل قضیہ سالبہ کلیہ ہے اور لا دوام (جزء ثانی) کے تحت حسب قاعدہ موجبہ کلیہ آیا ہے لہذا جزء ثانی کا عکس موجبہ جزئیہ ہی آئے گا اس لئے ”لادائمہ فی الكل“ عکس میں نہیں آتا بلکہ ”لادائمہ

فی البعض“ آئے گا، تو شارح کہتے ہیں کہ ہم مانتے ہیں کہ قضیہ موجبہ (خواہ وہ کلیہ ہو یا جزئیہ) دونوں کا عکس موجبہ جزئیہ آتا ہے لیکن یہ حکم قضیہ بسیطہ کا ہے اور یہاں تو مرکبہ کا عکس بیان کیا جا رہا ہے پھر آپ نے مرکبات کے عکس کا اعتبار اجزاء کے اعتبار سے کیا ہے حالانکہ قضیہ مرکبہ دو قضیوں کا مجموعہ ہے، مجموعہ کے عکس میں مجموعہ کا لحاظ ہوتا ہے، مرکبات کا عکس اجزاء کے اعتبار سے نہیں آتا (کہ کہا جائے کہ یہ جزء اول کا عکس ہے اور یہ جزء ثانی کا) اس کا مطلب تو پھر یہ ہوگا کہ مرکبات کے عکس کی صحت اس کے جزئیات کے عکس کی صحت موقوف پر ہے حالانکہ ایسا نہیں اس لئے کہ ”خاصستان موجهتان“ کا عکس اس سے قبل ہم نے حینیہ لادائمہ نکالا تھا اور اس کا دوسرا جزء (جو کہ لادوام کے تحت ہے) مطلقہ عامہ سالبہ ہے اور مطلقہ عامہ سالبہ کا عکس نہیں آتا۔ لہذا اگر مرکبہ کا عکس ہر ہر جزء کے اعتبار سے نکالا جاتا تو مطلقہ عامہ سالبہ ہونے کی حالت میں مرکبہ کا عکس نہیں آنا چاہیے تھا، حالانکہ اس کا عکس آیا ہے پس اس سے معلوم ہوا کہ مرکبہ کے عکس کا صحیح ہونا اس کے جزئیات کے عکس کی صحت پر موقوف نہیں۔

”فتدبیر“ سے شارح نے خود جواب کی طرف اشارہ کیا ہے۔ حاصل یہ ہے کہ مجموعے کا انعکاس مجموعے کی طرف ”انعکاس الأجزاء إلى الأجزاء“ پر موقوف ہے۔ اور یہ کلیہ و ضابطہ ان قضایا کے اعتبار سے ہے جو کہ قابل انعکاس ہیں۔ چنانچہ یہاں اصل مرکبہ کا جزء ثانی یعنی مطلقہ عامہ موجبہ چونکہ موجبہ کلیہ ہے اور قابل انعکاس ہے تو اس کے عکس ”لادائمہ فی البعض“ کا اعتبار ہوگا اور خاصتین کا انعکاس جو حینیہ لادائمہ کی طرف ہوتا ہے وہ اس سے مستثنیٰ ہے اس لئے کہ وہاں قضیہ معکوسہ کا جزء ثانی یعنی مطلقہ عامہ سالبہ کا عکس بالکل ہی نہیں آتا چنانچہ وہاں مجموعے کا انعکاس مجموعے کی طرف ”انعکاس الأجزاء إلى الأجزاء“ پر موقوف نہیں ہوگا۔ مختصر یہ کہ جہاں اجزاء کے اعتبار سے عکس ممکن ہو سکے تو ٹھیک ہے اور جہاں اجزاء کے اعتبار سے ناممکن ہو وہاں اجزاء کا اعتبار نہیں کیا جائے گا۔

ولا عکس للبواقي بالنقض

اور باقی سوال کا کچھ عکس نہیں نقض کے سبب سے

پندرہ سوالب میں سے چھ (ضروریہ مطلقہ، دائمہ مطلقہ، مشروطہ عامہ، عرفیہ عامہ، مشروطہ خاصہ، عرفیہ خاصہ) کا عکس، کیا ہے اب یہاں ان نو سوالب کو بیان کر رہے ہیں جن کا عکس نہیں آتا وہ نودرج ذیل ہیں:

۱. وقتیہ مطلقہ ۲. منتشرہ مطلقہ

۳. مطلقہ عامہ ۴. ممکنہ عامہ

(یہ چار تو بساط میں سے ہیں)

۵. وقتیہ ۶. منتشرہ ۷. وجودیہ لادائمہ

۸. وجودیہ لازوریہ ۹. ممکنہ خاصہ

(یہ پانچ مرکبات میں سے ہیں)

شارح کی غرض اپنے اس مندرجہ بالا قول سے نو سوالب کلیہ کے عکس نہ آنے کی وجہ بیان کرنا ہے۔ تو فرمایا کہ ان کا عکس دلیل نقض کی وجہ سے نہیں آتا۔ اور ”نقض“ کہتے ہیں ”تخلف“ کو یعنی ”پیچھے رہ جانا“ چنانچہ دلیل نقض کا مطلب یہ ہے کہ اصل قضیہ تمام مادوں میں صادق ہو اور اس کا عکس صادق نہ ہو بلکہ پیچھے رہ جائے جب بعض مادوں میں اصل عکس کے بغیر صادق آیا تو معلوم ہوا کہ ان کو عکس لازم نہیں، حالانکہ اصل کو اس کا عکس لازم ہوتا ہے اس لئے فرمایا: ولا عکس للبواقی۔

قولہ وبيان التخلف الخ شارح یہاں سے مذکورہ دعویٰ کی دلیل بیان کر رہے ہیں مثلاً وھقیہ کو لے لو، جو کہ تمام قضیوں سے اخص ہے، یعنی ”لا شئ من القمر بمنخسف وقت التربيع لادائماً (ای کل قمر منخسف بالفعل یہ وھقیہ سالبہ کلیہ ہے جو صادق ہے، لیکن اس کے عکس میں جو تمام قضایا میں سب سے زیادہ عام ہے یعنی ممکنہ عامہ سالبہ جزئیہ لاکر کہا جائے۔ ”بعض المنخسف ليس بقمر بالامكان العام“ تو یہ جھوٹا ہے اس لئے کہ اس کی نقیض (ضروریہ مطلقہ موجبہ کلیہ) سچی ہے اور وہ یہ ہے کہ ”کل منخسف قمر بالضرورة“ حالانکہ عکس میں مع ”بقاء الصدق“ کی قید ضروری ہے۔

اب رہی یہ بات کہ ان میں سے وھقیہ کو کیوں لیا؟ تو اس کا جواب شارح نے یہ دیا

ہے کہ نسبت کے لحاظ سے ان میں سے وقتیہ سب سے زیادہ اخص ہے۔ اور وقتیہ کے اندر انہوں نے ثابت کیا کہ بعض مادوں میں اس کا عکس نہیں آتا تو دوسروں میں جو کہ اس سے اعم ہیں ان کے اندر بطریق اولیٰ نہیں آئے گا۔ کیونکہ یہ بات باطل ہے کہ اعم (کل) کا عکس تو صادق ہو اور اخص (جزء) کا عکس صادق نہ ہو، اب اگر ہم فرض کر لیں کہ اعم کا عکس آتا ہے تو چونکہ ہر عکس اپنے اصل کو لازم ہوتا ہے تو عکس اعم کو لازم ہو جائے گا اور اعم تو اخص (وقتیہ) کو پہلے سے لازم ہے اور یہ قاعدہ یہ ہے کہ ”لازم اللازم لازم“ تو اس کا مطلب پھر یہ ہوا کہ اخص ”وقتیہ“ کا بھی عکس آتا ہے ”وہذا محال“ اس لئے کہ ہم ابھی ثابت کر چکے ہیں کہ اخص کا عکس نہیں آتا۔

”وانما اخترنا الخ“ سے شارح ایک سوال مقدر کا جواب دے رہے ہیں وہ یہ ہے کہ سالبہ کلیہ کا عکس سالبہ کلیہ آتا ہے اور شارح نے وقتیہ سالبہ کلیہ کا عکس ممکنہ عامہ سالبہ جزئیہ نکالا ہے اور فعلیہ کے بجائے ممکنہ نکالا ہے فعلیہ کیوں نہیں نکالا۔۔۔؟

تو شارح نے اس کا جواب یہ دیا کہ جزئیہ ممکنہ ”من حیث الكم والجهة“ تمام قضایا سے بھی اعم ہے کیونکہ جزئیہ عام ہے کلیہ سے (کلیت جب بھی صادق ہو جزئیت اس کے ضمن میں ہے ولا عکس) اور ممکنہ فعلیہ سے بلکہ تمام موجهات سے عام ہے۔ (جس شئی میں بھی ضرورت، دوام اور فعلیت ہو وہاں ممکن ہونا ضروری ہے ولا عکس) تو عکس میں جب سب سے زیادہ عام قضیہ (سالبہ جزئیہ ممکنہ عامہ) نہ آ سکا تو دوسرا کوئی قضیہ کیسے آ سکتا ہے؟ ”لان عدم صدق الاعم مستلزم لعدم صدق الاخص“ جیسے کسی شئی سے ”حیوان“ کا سلب ”انسان“ کے سلب کو مستلزم ہے، لیکن اگر عکس میں کلیہ کو اختیار کرتے تو مسائل کو یہ کہنے کا موقع تھا کہ عکس میں عدم صدق سالبہ کلیہ سے لازم نہیں آتا کہ سالبہ جزئیہ ہی صادق نہ ہو، کیونکہ سالبہ جزئیہ کلیہ سے اعم ہے ”وعدم صدق الاخص غیر مستلزم لعدم صدق الاعم“ جیسے کسی شئی سے انسان کا سلب حیوان کے سلب کو مستلزم نہیں، ”بخالف العکس الكلية“ سے شارح کا یہی مطلب ہے۔

فائدہ (۱): عکس موجهات موجبہ کلیہ اور جزئیہ کا ضابطہ یہ ہے کہ جس مادے میں اطلاق عام

صادق نہیں ہے تو وہاں موجبہ جزئیہ مطلقہ عامہ عکس آتا ہے اور یہ پانچ قیضے (دقیقان وجودتان، مطلقہ عامہ) ہیں اور اگر دوام وصفی کلی صادق ہے تو اگر لا دوام کی قید نہیں ہے تو موجبہ جزئیہ حیثیہ مطلقہ عکس آتا ہے اور یہ چار قیضے (دائمجان، عامتان) ہیں اور اگر لا دوام کی قید ہے تو موجبہ حیثیہ مطلقہ لا دائمہ عکس آتا ہے اور یہ خاصیتیں میں ہے۔

فائدہ (۲): موجبات سالبہ کلیہ کے عکس کا ضابطہ یہ ہے کہ جس مادے میں دوام وصفی صادق نہیں ہے وہاں عکس نہیں آتا اور وہ مادہ وقتین وجودتین و ممکنین و مطلقہ عامہ کا ہے اور مادہ دوام وصفی میں اگر دوام ذاتی بھی صادق ہے تو وہاں سالبہ کلیہ دائمہ کا، مطلقہ عامہ عکس آتا ہے اور وہ مادہ دائمجان کا ہے اور جب دوام ذاتی صادق نہیں ہے تو پھر اگر لا دوام کی قید نہیں ہے تو سالبہ کلیہ عرفیہ عامہ عکس آتا ہے اور وہ مادہ عاتین کا ہے اور اگر لا دوام کی قید ہے تو سالبہ کلیہ عرفیہ مع قید لا دوام فی البعض عکس آتا ہے اور وہ مادہ خاصیتیں کا ہے۔

چار چیزیں عقل بڑھاتی ہیں

(۱) فضول باتیں نہ کرنا (۲) مسواک کا استعمال

(۳) نیک لوگ اور علماء کی ہم نشینی

(امام شافعی رحمہ اللہ)

نقشہ عکس موجہات موجبہ کلیہ و جزئیہ

ان تضایا کا نام جن کا عکس لایا گیا	مثالیں	ان تضایا کا نام جو عکس میں آئے	مثالیں
ضروریہ مطلقہ	کل انسان حیوان بالضرورة و بعض الانسان حیوان بالضرورة	حییہ مطلقہ موجبہ جزئیہ	بعض الحيوان انسان بالفعل حين هو حيوان
دائمہ مطلقہ	کل انسان حیوان دائماً و بعض الانسان حیوان دائماً	ایضاً	ایضاً
مشروط عامہ	کل انسان حیوان بالضرورة مادام انساناً بعض الانسان حیوان بالضرورة مادام انساناً	ایضاً	ایضاً
عرفیہ عامہ	کل انسان حیوان دائماً مادام انساناً الانسان حیوان دائماً مادام انساناً	ایضاً	ایضاً
مشروط خاصہ	بالضرورة کل کاتب متحرک الاصابع مادام کاتلاً و بعض الكاتب متحرک الاصابع مادام کاتلاً و بعض الكاتب متحرک الاصابع	حییہ مطلقہ موجبہ جزئیہ لا دائمہ	بعض متحرک الاصابع کاتب بالفعل حين هو متحرک الاصابع لا دائماً
عرفیہ خاصہ	کل کاتب متحرک الاصابع مادام کاتلاً و بعض بعض الكاتب متحرک الاصابع مادام کاتلاً و بعض	ایضاً	بعض متحرک الاصابع کاتب بالفعل حين هو متحرک الاصابع لا دائماً
دقیقہ	کل قمر تحف بالضرورة وقت الخيلولة و بعض القمر تحف وقت الخيلولة لا دائماً	مطلقہ عامہ موجبہ جزئیہ	بعض القمر تحف بالضرورة وقت الخيلولة
متشدد	کل انسان تنفس بالضرورة وقتاً مالا و بعض الانسان تنفس وقتاً مالا و بعض	ایضاً	بعض التنفس انسان بالفعل
وجودیہ لا ضروریہ	کل انسان ضا عک بالفعل لا دائماً و بعض الانسان ضا عک بالفعل لا دائماً	ایضاً	بعض الضا عک انسان بالفعل
وجودیہ لا دائمہ	کل انسان ضا عک بالفعل لا دائماً و بعض الانسان ضا عک بالفعل لا دائماً	ایضاً	بعض الضا عک انسان بالفعل
مطلقہ عامہ	کل انسان ضا عک بالفعل و بعض الانسان ضا عک بالفعل	ایضاً	ایضاً

نقشہ عکس موجہات سالبہ کلیہ

اصل قضایا	مثالیں	عکس	مثالیں
ضروریہ مطلقہ دائمہ مطلقہ	لاشئ من الانسان نجس بالضرورة لاشئ من الانسان نجس دائماً	دائمہ مطلقہ سالبہ کلیہ	لاشئ من الحجر بانسان بالضرورة
مشروط عامہ	لاشئ من الکاتب بساکن الاصالح بالضرورة مادام کاتباً	عرفیہ عامہ سالبہ کلیہ	لاشئ من ساکن الاصالح بکاتب مادام ساکن الاصالح
عرفیہ عامہ	لاشئ من الکاتب بساکن الاصالح دامماً مادام کاتباً	عرفیہ عامہ سالبہ کلیہ لا دامماً فی البعض	لاشئ من ساکن الاصالح بکاتب دامماً مادام ساکن الاصالح لا دامماً فی البعض
مشروط خاصہ عرفیہ خاصہ	لاشئ من الکاتب بساکن الاصالح دامماً مادام کاتباً لا دامماً	ایضاً	ایضاً

فصل عکس النقیض تبديل

نقیضی الطرفین مع بقاء الصدق
والکيف أوجعل نقیض الثانی اولاً
مع مخالفة الکيف

عکس النقیض دونوں طرفوں کے نقیضوں کا بدل دیتا ہے
صدق اور کیف کے باقی رہنے کے ساتھ یا دوسری طرف کی نقیض کو اول
کردیتا ہے کیف کی مخالفت کے ساتھ

قوله عکس النقیض الخ: پہلے بتایا جا چکا ہے کہ عکس کی دو قسمیں ہیں:

(۱) --- عکس مستوی (۲) --- عکس نقیض

عکس مستوی کے بعد اب یہاں سے مصنف عکس نقیض کی بحث شروع کر رہے
ہیں۔ عکس نقیض کی تعریف میں علماء متقدمین و متاخرین کا اختلاف ہے ہر ایک کی علیحدہ علیحدہ
تعریف ہے۔ مصنف نے مذہب متقدمین اختیار کیا ہے اس لئے کہ وہ زیادہ آسان بھی ہے

اور اس کے اندر قیود بھی کم ہیں۔

متقدمین کے نزدیک تعریف یہ ہے:

جزء اول (موضوع یا مقدم) کی نقیض کو جزء ثانی (محمول یا تالی) اور جزء ثانی (محمول یا تالی) کی نقیض کو جزء اول (موضوع یا مقدم) کی جگہ پر رکھ دینا ”مع بقاء الصدق والکیف“ (ایجاب و سلب) اور یہاں بھی صدق سے مراد صدق عام ہے چاہے نفس الامر میں سچا ہو چاہے مفروض الصدق ہو۔ مثلاً ”کل انسان حیوان“ یہ اصل قضیہ ہے۔ جب اس کا عکس نکالیں گے تو پہلے جزء اول، پھر جزء ثانی کی نقیض نکالیں گے، چنانچہ ”انسان“ کی نقیض ”لا انسان“ ہے اس کو ”حیوان“ کی جگہ رکھ دیا اور ”حیوان“ کی نقیض ”لا حیوان“ ہے اس کو ”انسان“ کی جگہ رکھ دیا۔ اور یہ قضیہ موجب کلیہ صادقہ ہے لہذا اس کی نقیض بھی موجب کلیہ صادقہ ہی آئے گی وہ یہ ہے ”کل لا حیوان لا انسان“ مفروض الصدق کی مثال یہی ”کل انسان حجر“ اس کا عکس نقیض ”کل مالیس بحجر لیس بانسان“ ہے یہاں اصل اور اس کا عکس نقیض دونوں واقع میں کاذب ہیں، لیکن اصل کو صادق ماننے سے عکس نقیض کا صادق ماننا ضروری ہے۔ واضح رہے کہ عکس نقیض میں بقاء صدق کا اعتبار ہے بقاء کذب کا اعتبار ضروری نہیں مثلاً ”لا شئی من الالحیوان بانسان“ کاذب ہے اور اس کا عکس نقیض ”لیس بعض اللانسان بلا حیوان“ صادق ہے۔

متأخرین عکس نقیض کی تعریف یوں کرتے ہیں:

جزء ثانی (محمول یا تالی) کی نقیض کو جزء اول (موضوع یا مقدم) کی جگہ اور جزء اول (موضوع یا مقدم) کے عین کو جزء ثانی (محمول یا تالی) کی جگہ رکھ دینا ”مع بقاء الصدق ومخالفة کیف“۔

مثلاً ”کل انسان حیوان“ یہ اصل قضیہ ہے تو جب متأخرین کے نزدیک اس کا عکس نقیض نکالیں تو ”حیوان“ کی نقیض ”لا حیوان“ ہے اس کو ”انسان“ کی جگہ اور ”انسان“ کے عین کو ”حیوان“ کی جگہ رکھ دیا تو اصل قضیہ چونکہ موجب کلیہ صادقہ ہے لہذا اس کا عکس نقیض سالبہ کلیہ صادقہ آئے گا چنانچہ وہ اس طرح ہے ”لا شئی من الالحیوان بانسان“

(یہاں مخالفت فی الکلیف بھی موجود ہے)۔

یہاں ماتن نے مسلک متأخرین پر تعریف عکس نقیض میں کیف کی مخالفت کا ذکر تو کیا لیکن دو باتوں کی تصریح نہیں فرمائی۔ ایک تو ان کے قول ”وعین الاول ثانیاً“ کی تصریح نہیں کی دیگر ”بقضاء الصدق“ کی بھی وضاحت نہیں کی کیونکہ ان دونوں باتوں میں سے پہلی تو متقدمین کی تعریف سے ضمناً معلوم ہوئی (اس طور پر کہ جب دوسرے جزء کی نقیض کو اول بنا دیا تو پہلے جزء کو دوسرا جزء بنانے کی دو صورتیں ہیں ایک یہ کہ عین اول کو ثانی بنایا جائے یا اول کی نقیض کو ثانی بنایا جائے تو جب دوسری صورت مراد نہیں تو اول متعین ہوگئی دوسری صورت اس لئے مراد نہیں ہو سکتی کہ پھر تو دونوں مذہبوں میں فرق نہیں رہے گا اور ”مخالفت کیف“ کی شرط بھی اس وقت درست نہیں ہوگی)۔

دوسری بات کہ تعریف ثانی میں ”بقاء صدق“ ذکر نہیں کیا اسکی وجہ یہ ہے کہ مصنف نے مخالف کیف کو تو بیان کیا ہے اگر صدق میں مخالفت ہوتی تو اسکو بھی بیان کرتے معلوم ہوا کہ صدق میں مخالفت نہ ہوگی الحاصل اس میں اختلاف ہے کہ عکس نقیض قضیہ کی دونوں جانبوں کی نقیض کو بدلنے کا نام ہے یا صرف محمول کی نقیض کو بدلنے کا نام ہے متقدمین کی رائے پہلی ہے اور متأخرین کی دوسری۔

قوله ثم إنه الخ چونکہ علوم میں مستعمل و معتبر طریقہ ”قدماء“ کا ہے اس وجہ سے مصنف نے اس کو مقدم کیا اور اس کے مطابق احکام عکس نقیض بیان کئے۔ باقی متأخرین نے متقدمین کے اس طریقے سے عدول اس لئے کیا کہ متأخرین کے خیال میں اس طریقے پر منع و نقض وارد ہوتے ہیں۔ مصنف نے ان کے اس منع و نقض اور پھر خود متأخرین کے قول پر جو وارد ہونے والے اعتراضات ہیں وہ ذکر نہیں کئے۔ لعدم الحاجة۔ پھر یہ کہ طالب کمال کے واسطے متقدمین کے طریقے میں بے نیازی ہے۔

وحکم الموجبات لھنا حکم

السوالب فی المستوی وبالعکس

اور موجبات کا حکم یہاں وہ ہے جو مستوی میں سوالب کا حکم ہے اور اس کے برعکس

قوله وحکم الموجبات الخ:

یہاں کے موجبات کا حکم عکس مستوی کے سوالب کا حکم ہے ”وبالعکس“ یعنی یہاں کے سوالب کا حکم عکس مستوی کے موجبات کا حکم ہے اس اصول کے تحت ہم نے محصورات اربعہ کو دیکھا تو معلوم ہوا کہ عکس مستوی کے موجبات میں موجبہ (کلیہ ہو یا جزئیہ) اس کا عکس موجبہ جزئیہ ہی آتا ہے تو یہاں عکس نقیض کے سوالب کے اندر سالبہ (کلیہ ہو یا جزئیہ) اس کا عکس نقیض سالبہ جزئیہ آئے گا مثلاً ”لا شئی من الانسان بحجر“ کا عکس نقیض ہے ”لیس بعض اللاحجر بلانسان اور بعض الحيوان ليس بانسان“ کا عکس نقیض ہے ”بعض اللانسان ليس بلاحيوان“ اور وہاں عکس مستوی کے سوالب میں سالبہ کلیہ کا عکس، سالبہ کلیہ ہی آتا ہے اور سالبہ جزئیہ کا عکس نہیں آتا تو یہاں یعنی عکس نقیض کے موجبات میں موجبہ کلیہ کا عکس موجبہ کلیہ جزئیہ کا عکس نقیض نہیں آئے گا مثلاً ”بعض الحيوان لانسان“ (جیسے گھوڑا) تو صادق ہے مگر اس کا عکس نقیض ”بعض الانسان لا حيوان“ صادق نہیں اور یہی حکم موجبات کا ہے چنانچہ قضایا موجبات سوالب میں سے نو کا عکس مستوی نہیں آتا یعنی وقتیین مطلقین (وقتیہ مطلقہ اور منتشرہ مطلقہ) وقتیین (وقتیہ، منتشرہ) وجودیتین (وجودیہ لادائمہ وجودیہ لازوریہ) ممکنین (مکنہ عامہ، مکنہ خاصہ) اور مطلقہ عامہ، ان نو میں چار یعنی وقتیہ مطلقہ، منتشرہ مطلقہ، اور مکنہ عامہ بساط میں سے ہیں باقی پانچ مرکبات میں سے ہیں، ان نو قضایا کا عکس مستوی نہیں آتا باقی سوالب کا آتا ہے۔ تو یہاں عکس نقیض میں موجبات میں ان نو قضایا کا عکس نقیض نہ آئے گا باقی کا آئے گا۔ وہ باقی قضایا چھ ہیں دائمتان (دائمہ مطلقہ ضروریہ مطلقہ) کا دائمہ، عامتان (مشروط عامہ عرفیہ عامہ) کا عرفیہ عامہ، خاصتان (مشروط خاصہ عرفیہ خاصہ) کا عرفیہ لادائمہ فی البعض اور قضایا موجبات موجبات میں سے دائمتان کا عکس دائمہ مطلقہ عامتان کا عکس حیثیہ مطلقہ، خاصتان کا عکس حیثیہ مطلقہ لادائمہ، وجودیتان وقتیتان اور مطلقہ عامہ کا عکس مستوی مطلقہ عامہ آتا ہے اب یہ پانچ بساط اور چھ مرکبات مل کر کل گیارہ قضایا موجبہ موجبہ ہیں جن کا عکس مستوی آتا ہے باقی پانچ یعنی وقتیہ مطلقہ منتشرہ مطلقہ، مکنہ عامہ اور مکنہ خاصہ کا عکس مستوی نہیں

آتا تو عکس نقیض میں اگر یہ گیارہ سالہ ہوں گے تو ان کا عکس نقیض آئیگا باقی پانچ کا نہیں آئے گا۔
قوله لجواز أن يكون الخ:

جیسا کہ سابق میں ذکر ہوا کہ یہاں سالہ (کلیہ ہو یا جزئیہ) اس کا عکس نقیض سالہ جزئیہ ہی آئے گا۔ اس عبارت سے شارح اس کی وجہ بتانا چاہتے ہیں تو فرمایا کہ اگر ہم سالہ کلیہ کا عکس سالہ کلیہ نکالیں گے تو ہو سکتا ہے کہ محمول کی نقیض موضوع سے عام ہو تو اس صورت میں خاص کو عام سے کلی طور پر سلب کرنا لازم آئے گا اور یہ درست نہیں، اس لئے سالہ کا عکس جزئیہ ہی آئے گا جیسے ”لا شئی من الانسان بلا حیوان“ تو محمول کی نقیض ”حیوان“ ہے اور یہ موضوع (انسان) سے اعم ہے تو قضیہ صادق ہے اور اس کا عکس نقیض سالہ کلیہ کی شکل میں ”لا شئی من الحيوان بلا انسان“ کاذب ہے اس لئے کہ اس میں اخص کی نقیض عین اعم سے کلیہ مسلوب ہے اور یہ باطل ہے کیونکہ اگر اعم نقیض اخص کے ساتھ پایا جائے گا تو عین اخص کے ساتھ پایا جائے گا اور اس کا مطلب یہ ہوگا کہ اعم بغیر اخص کے موجود نہیں ہوتا، حالانکہ ”بدون الاخص اعم فی الجملة“ موجود ہوتا ہے جیسے ”حیوان“ بغیر ”انسان“ کے فرس میں موجود ہے۔

قوله ولا عكس للممكنين الخ عکس مستوی میں ممکنین اگر موجب ہوں تو ان کا عکس نہیں آتا تو اگر عکس نقیض میں ممکنین سالہ ہوں تو ان کا عکس نقیض نہ آئیگا۔

والبيان البيان والنقض النقض ،وقد بين
 انعكاس الخاصتين من الموجبة الجزئية ههنا
 ومن السالبة الجزئية ثمه إلى العرفية الخاصة
 بالافتراض فتأمل

اور جو دلیل وہاں ہے وہ دلیل یہاں ہے اور جو نقیض وہاں ہے

وہ نقیض یہاں ہے اور یہاں موجبہ جزئیہ سے اور وہاں

سالہ جزئیہ سے خاصتین کا عرفیہ خاصہ کی طرف منعکس ہوتا

افتراض سے ثابت کیا گیا ہے لہذا غور کر

قوله البيان البيان الخ:

ماتن کے قول میں ”البيان البيان“ میں اول سے مراد ”دلیل فی عکس المستوی“ ہے اور ثانی سے مراد ”دلیل فی عکس النقیض“ ہے لہذا قول ماتن کا مطلب یہ ہوا ”البيان هنا هو البيان ههنا“ یعنی عکس مستوی میں جو دلیل ہے تو یہاں عکس نقیض میں وہی دلیل ہے لہذا جیسا کہ عکس مستوی میں مطالب مذکور دلیل خلف سے ثابت کئے گئے ہیں اسی طرح یہاں پر بھی اس دلیل سے ثابت ہے مطلب یہ ہے کہ عکس نقیض کی نقیض نکال کر، اصل قضیہ کے ساتھ ملا کر، شکل اول بنا کر دیکھیں گے کہ کوئی محال تو لازم نہیں آیا؟ اگر محال لازم آتا ہے تو یہ اس بات کی دلیل ہوگی کہ عکس نقیض کی نقیض باطل اور عکس نقیض صحیح ہے مثلاً: جب ”کل انسان حیوان بالضرورة“ یہ قضیہ ضروریہ مطلقہ موجب ہے یہ صادق ہے، تو اس کا عکس نقیض کل مایس بحیوان لیس بانسان دائماً دائماً موجبہ کلیہ صادق ہے اور اگر یہ صادق نہ ہو تو اسکی نقیض موجبہ جزئیہ مطلقہ عامہ یعنی ”بعض مایس بحیوان انسان بالفعل“ صادق ہوگا اور جب اس کو اصل کے ساتھ لائیں اور یوں کہیں ”بعض مایس بحیوان انسان بالفعل“، ”وکل انسان حیوان بالضرورة“ تو نتیجہ ہوگا ”بعض مایس حیوان حیوان“ اور یہ محال ہے لہذا عکس مطلوب حق ہوگا۔

قوله النقص النقص سے مراد مادہ تخلف ہے اور عبارت یوں ہوگی ”النقص هنا هو النقص ههنا“ یعنی جس مادہ میں اصل قضیہ صادق ہو کر عکس مستوی صادق نہ ہوا تھا اسی مادہ میں اصل قضیہ صادق ہو کر عکس نقیض بھی صادق نہ ہوگا۔ مثلاً قضایا موجبات میں سے فوقیہ موجبہ ایسے ہیں جن کا عکس نقیض نہیں آتا ان میں سب سے انخص وقتیہ ہے اس کا عکس نقیض ممکنہ عامہ جو سب سے زیادہ عام ہے تو جب سب سے زیادہ خاص کا عکس نقیض سب سے زیادہ عام قضیہ نہ آسکا تو دوسرا کوئی قضیہ عکس نقیض کیسے بن سکتا ہے؟

قوله قد بین انعکاس الخاصتین الخ:

یعنی عکس مستوی کے بیان میں کہا گیا ہے کہ سالبہ جزئیہ کا عکس مستوی نہیں آتا اور

”حکم الموجبات ههنا حکم السوالب فی المستوی وبالعکس“ کی رو سے عکس نقیض میں کہا گیا ہے کہ موجبہ جزئیہ کا عکس نقیض نہیں آتا، ان دونوں حکموں سے مشروط خاصہ موجبہ جزئیہ و سالبہ جزئیہ اور عرفیہ خاصہ موجبہ جزئیہ و سالبہ جزئیہ متشکی ہیں اس لئے کہ ان دونوں کا عکس مستوی بھی آتا ہے اور عکس نقیض بھی، شارح یہاں اولاً خاصتان سالبہ جزئیہ کا عکس مستوی بیان کر رہے ہیں اس لئے اس کا حق اول اس کے بعد عکس نقیض بیان کرے گا۔

”امایان انعکاس الخاصتین“ سے پہلا دعویٰ ہے یعنی کہ خاصتان (مشروط خاصہ سالبہ جزئیہ و عرفیہ خاصہ سالبہ جزئیہ) کا عکس مستوی عرفیہ خاصہ سالبہ جزئیہ آنے کا بیان یہ ہے کہ جب ”بالضرورة أو بالادوام بعض الکاتب لیس بساکن الاصابع مادام کاتباً لادائماً“ (ای بعض الکاتب ساکن الاصابع بالفعل) صادق ہوگا، تو اس کا عکس مستوی ”بعض ساکن الاصابع لیس بکاتب دائماً مادام ساکن الاصابع لادائماً“ (ای بعض ساکن الاصابع کاتب بالفعل) عرفیہ خاصہ سالبہ جزئیہ بھی صادق ہوگا۔ شارح کہتے ہیں کہ مذکورہ مشروط خاصہ و عرفیہ خاصہ سالبہ جزئیہ کا عکس مستوی عرفیہ خاصہ سالبہ جزئیہ ہونا دلیل افتراض سے ثابت ہے۔ (دلیل افتراض یہ ہے کہ ذات موضوع کو ایک معین شخص فرض کیا جائے جو ذات موضوع کے مناسب ہو یعنی اگر موضوع نوع ہو تو وہ معین چیز اس کا فرد یا وصف ہونا چاہیے مثلاً موضوع انسان ہو تو وہ معین چیز ”اسامہ“ یا ”رجل“ ہونا چاہیے اور اگر موضوع جنس ہو تو وہ معین چیز نوع ہونی چاہیے مثلاً موضوع حیوان ہو تو وہ معین چیز انسان ہونی چاہیے۔ پھر اس معین شخص پر وصف موضوع وصف محمول دونوں محمول کریں تا کہ دو قضیے پیدا ہوں جو قضیہ وصف محمول سے حاصل ہوا ہے اسکو صغریٰ بنایا جائے اور جو قضیہ وصف موضوع سے حاصل ہوا ہے اسکو کبریٰ بنایا جائے جس سے شکل ثالث بنی گا۔

دلیل افتراض سے مشروط خاصہ و عرفیہ خاصہ کے عکس کی تفصیل یہ ہے کہ شارح اولاً اصل قضیہ کے لادائماً کے بعد والے قضیہ (مطلقہ عامہ موجبہ جزئیہ) کا عکس ثابت کرے گا جس کا عکس مستوی مطلقہ عامہ موجبہ جزئیہ ہی آئیگا۔ دلیل افتراض کی صورت یہ ہے کہ لا دوام کے بعد

والے قضیہ میں ذات موضوع ”بعض الکاتب“ کو زید فرض کیا گیا ہے چنانچہ ”زید بالفعل ساکن الاصابع“ ہے اصل قضیہ کے ”لا دوام“ کے حکم سے کیونکہ اس ”لا دوام“ سے مراد ”بعض الکاتب ساکن الاصابع بالفعل“ ہونا پہلے ذکر کیا گیا ہے اور ”بعض کاتب“ کا مصداق ”زید“ مان لیا گیا ہے لہذا ”زید ساکن الاصابع بالفعل“ ہوگا اور ”زید کاتب بالفعل“ بھی ہے کیونکہ شیخ کے مذہب پر وصف عنوانی ذات موضوع پر بالفعل صادق ہوتا ہے لہذا کاتبت زید پر بالفعل صادق ہے جس سے دوسرا قضیہ مطاقہ عامہ منعقد ہوا پس ذات موضوع پر وصف موضوع اور وصف محمول کے حمل کرنے سے دو قضیہ صادق ہوئے، یعنی ”زید ساکن الاصابع بالفعل“ جب کہ ذات موضوع پر محمول حمل ہوا اور ”زید کاتب بالفعل“ (جب ذات موضوع پر وصف موضوع حمل ہو) اب دونوں قضیوں کو ملانے سے شکل ثالث کا اعتقاد ہوگا، حد واسطہ ”زید“ کے گرانے سے نتیجہ آئے گا۔ ”بعض الاصابع کاتب بالفعل“ یہ اصل قضیہ کے لا دوام کا عکس ثابت ہوا ثم نقول سے اصل قضیہ کے پہلے جز کے عکس مستوی کا بیان ہے حاصل یہ کہ ”بعض ساکن الاصابع (زید) لیس بکاتب مادام ساکن الاصابع“ یہ عکس (جزء اول) کا صادق ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ زید کے ساکن الاصابع ہونے کی حالت میں زید سے کاتب ہونے کی نفی تسلیم کی جائے ورنہ اس کی نفی ”زید کاتب بالفعل“ حین ہو ساکن الاصابع ”صادق ہوگی۔ اور نفیض صادق ہونے کی صورت میں ”زید ساکن الاصابع بالفعل حین ہو کاتب“ بھی صادق ہوگا کیونکہ ایک ذات زید میں کاتب ہونا اور ساکن الاصابع ہونا دو وصف مجتمع ہو گئے جیسا کہ اس سے قبل اس کا بیان ہو چکا ہے اور ایک ہی ذات میں دو وصف مجتمع ہونے کی صورت میں ضرورت ہے کہ ہر ایک وصف دوسرے وصف کے زمانے میں فی الجملہ ثابت ہو (یعنی ان میں سے ایک اگر دوسرے کے زمانے میں صادق ہوتا ہے تو یہ دوسرا پہلے کے زمانے میں بھی صادق ہوگا) تو جب ”زید ساکن الاصابع بالفعل حین ہو کاتب“ صادق مانیں گے تو اصل قضیہ کا جزء اول یعنی ”بعض الکاتب (زید) لیس بساکن الاصابع مادام کاتباً“ کاذب ہو گیا حالانکہ اس کو صادق مان

لیا گیا تھا تو معلوم ہوا کہ اس کی نفیض کا ذب ہے پس ”بعض ساکن الاصابع (ای زید) لیس بکاتب دائماً مادام ساکن الاصابع“ صادق ہوا اور یہی جزء اول کا عکس مستوی ہے پس مشروط خاصہ سالبہ جزئیہ کا عکس مستوی دلیل افتراض سے ثابت ہوا (عرفیہ خاصہ، سالبہ جزئیہ کے عکس کو اس پر قیاس کر لیجئے) اور یہی ہمارا دعویٰ تھا۔ اس دعویٰ کی دلیل یہاں ایک مثال خاص میں ذکر کی گئی ہے شارح کی مثال ”ب، ج“ وغیرہ اسی سے سمجھنا چاہئے یہاں عکس کے جزء اول جو دلیل سے شارح نے ثابت کیا ہے اسکی عبارت یہ ہے ”ثم نقول و لیس ج مادام ب“ یہاں شارح نے اختصار سے کام لیا ہے اصل یہ ہے بعض ب لیس ج مادام ب تو شارح نے ”بعض ب“ ذکر نہیں کیا ہے، اس لئے یہاں سمجھنے میں بڑی دقت ہوتی ہے۔
دوسرا دعویٰ:

مشروط خاصہ و عرفیہ خاصہ موجبہ جزئیہ کا عکس نفیض عرفیہ خاصہ ہونے کا بیان یہ ہے کہ ”بالضرورة او بالدوام بعض متحرك الاصابع کاتب مادام متحرك الاصابع لادائماً“ (ای بعض متحرك الاصابع لیس بکاتب بالفعل) یہ مشروط خاصہ موجبہ جزئیہ اور عرفیہ خاصہ موجبہ جزئیہ جب صادق ہوگا تو ان کا عکس نفیض ”بعض مالیس بکاتب لیس بمتحرك الاصابع مادام لیس بکاتب لادائماً“ (ای لیس بعض مالیس بکاتب لیس بمتحرك الاصابع بالفعل) عرفیہ خاصہ سالبہ جزئیہ بھی ضرور صادق ہوگا دلیل افتراض کی وجہ سے۔

جس کی تفصیل یہ ہے کہ اصل قضیہ کا جزئی ثانی جس کی طرف ”لادائماً“ سے اشارہ کیا ہے یہ مطلقہ عامہ ”سالبہ جزئیہ“ ہے اس کے عکس نفیض کو پہلے ثابت کرتا ہے۔ چنانچہ ذات موضوع ”بعض متحرك الاصابع“ کو ”زید“ فرض کر لیا جائے پس ”زید متحرك الاصابع بالفعل“ ہے، شیخ کے مذہب پر اور وہی تحقیق ہے اور ”زید لیس بکاتب بالفعل“ بھی ہے اصل قضیہ کے ”لادوام“ کے حکم سے کیونکہ جس طرح ”بعض متحرك الاصابع“ پر ”لیس بکاتب بالفعل“ کا حمل ہوگا ”زید“ پر بھی ”لیس بکاتب بالفعل“ کا حمل

ہوگا، لہذا دو قضیے صادق ہوئے، یعنی ”زید لیس بکاتب بالفعل اور زید متحرک الاصابع بالفعل“ جس کا نتیجہ نکلا ”بعض مالیس بکاتب متحرک الاصابع بالفعل“ تو اب اشکال ہوگا کہ اصل عکس نفیض کے لا دوام کے بعد قضیہ ”بعض مالس بکاتب لیس متحرک الاصابع بالفعل“ تھا اور یہ تو آپ نے یہاں کچھ اور نکالا، تو جواب یہ ہے کہ نتیجہ جو ہم نے دو قضیوں سے نکالا ہے یہ عکس لا دوام کا ملزوم ہے، کیونکہ اس مطلب کا مفہوم اثبات ہے اور عکس لا دوام کا مفہوم نفی الٰہی ہے، ظاہر ہے کہ نفی الٰہی اثبات کو لازم ہوتا ہے۔ اس کی وضاحت یہ ہے کہ عکس کے لا دوام کا مفہوم ”لیس بعض مالیس بکاتب لیس بمتحرک الاصابع بالفعل“ تھا اور اس میں غیر کاتب کے بعض افراد سے غیر متحرک الاصابع ہونے کی نفی کی گئی ہے اور جب ”لیس بمتحرک الاصابع“ کی نفی ہوگی تو ”متحرک الاصابع“ اس کیلئے ثابت ہوگا مطلب یہ کہ ”غیر کاتب متحرک الاصابع“ ہے جس کا حاصل یہ ہوا کہ ”بعض مالیس بکاتب متحرک الاصابع بالفعل“ ملزوم ہوا اور عکس نفیض کے لا دوام کے بعد والا قضیہ اس کیلئے لازم ہوا اور جب لا دوام عکس کا ملزوم صادق ہوا تو لا دوام عکس بھی صادق ہوا، کیونکہ صدق ملزوم مستلزم صدق لازم ہے۔ پس ”زید غیر کاتب متحرک الاصابع“ ہونا (جو کہ لازم ہے) ثابت ہو گیا، نتیجہ کے مفہوم کیلئے (جو کہ ملزوم ہے) اور یہی عکس نفیض کے جزء ثانی کا اثبات دلیل افتراض کے ساتھ تھا۔ ثم نقول الخ بعد ازیں ہم کہتے ہیں عکس کے جزء اول کو ثابت کرنے کیلئے کہ اصل قضیہ کے جزء اول کا عکس نفیض ”زید لیس بمتحرک الاصابع بالفعل مادام لیس بکاتب“ صادق ہے اور اگر یہ قضیہ صادق نہ ہو تو اسکی نفیض صادق ہوگی یعنی زید متحرک الاصابع ہوگا غیر کاتب ہونے کے بعض اوقات میں اور اس نفیض کو اگر صادق مانا جائے گا تو پھر یہ بھی ماننا پڑے گا کہ یہی زید غیر کاتب ہوگا متحرک الاصابع ہونے کے بعض اوقات میں جیسے ابھی گزرا (کہ ایک ذات میں ”وصف مجتمع ہوں تو ضروری ہے کہ ہر وصف اس ذات کو دوسرے وصف کے زمانے میں فی الجملہ ثابت ہو) حالانکہ اصل قضیہ کا حکم یہ تھا کہ زید کاتب ہے جب تک کہ وہ متحرک الاصابع رہے اور اصل قضیہ کو صادق مان لیا گیا

ہے لہذا معلوم ہوا کہ زیر متحرک الاصلح ہونے کے زمانے میں غیر کاتب ہونا باطل ہے اور عکس کا جزء اول یعنی زیر کاتب نہ ہونے کے زمانے میں متحرک الاصلح نہ ہونا ثابت ہو جائے گا اب عکس نقیض کے دونوں جزء ثابت ہو گئے۔

فائدہ: اصل قضیہ کا جزء اول لاوائما سے پہلے والا قضیہ اس کے شروع میں اگر ”بالضرورة“ لگا دیا جائے تو مشروط عامہ ہے اور ”بالدوام“ لگا دیا جائے تو عرفیہ عامہ ہے ان دونوں کا عکس نقیض عرفیہ عامہ ہے جو لاوائما لگا دینے کے بعد عرفیہ خاصہ ہو جائے گا۔ مثال بالا میں دلیل کی تصویر کھینچی گئی ہے شارح کی مثال اسی کے مطابق سمجھو اور یہاں بھی یہ واضح رہے کہ تم ”نقول“ سے شارح نے جو عکس نقیض کے جزء اول کو ثابت کیا ہے تو اس میں بھی اختصار کیا ہے یعنی شارح نے ”بعض مالیس ب“ بعد میں ذکر نہیں کیا ہے حالانکہ اصل یہ ہے کہ ”بعض مالیس ب، لیس ج بالفعل مادام لیس ب“

خلاصہ: یہ کہ عکس مستوی میں دلیل افتراض سے ثابت ہوا کہ مشروط خاصہ سالبہ جزئیہ اور عرفیہ خاصہ سالبہ جزئیہ کا عکس مستوی عرفیہ خاصہ سالبہ جزئیہ آتا ہے اور مشروط خاصہ موجبہ جزئیہ اور عرفیہ خاصہ موجبہ جزئیہ کا عکس نقیض عرفیہ خاصہ آتا ہے، وہو المدعی۔

فائدہ: مناقضہ بیان عکس میں تین طریقوں سے استدلال کرتے ہیں:

(۱) دلیل افتراض:

جس کو ماتن نے یہاں یعنی عکس نقیض میں ذکر کیا ہے اور اس کا سابق میں ذکر ہو چکا ہے۔

(۲) دلیل عکس:

اور اس کا حاصل یہ ہے کہ اصل قضیہ جو عکس بتایا گیا ہے اس کی نقیض لے لی جائے، پھر اسی نقیض کا عکس بتایا گیا ہے اس کی نقیض لے لی جائے، پھر اسی نقیض کا عکس لے لیا جائے اگر یہ عکس اصل قضیہ کے خلاف ہو تو معلوم ہوگا کہ اصل قضیہ کا عکس درست ہے۔

(۳) دلیل خلف:

اور دلیل خلف کہا جاتا ہے اصل قضیہ کے عکس کی نقیض کو اصل قضیہ کے ساتھ ملا کر شکل اول بنا کر نتیجہ نکالنے کو۔ اسی دلیل خلف کو شارح نے سالبہ کلیہ کے عکس کے بیان میں ذکر کیا ہے۔

فصل: القیاس قول مؤلف من
قضایا یلزم لذاته قول آخر
قیاس قضیوں سے ترتیب پایا ہوا مرکب ہے
جس کی ذات سے دوسرا قول لازم آئے

قیاس کا بیان

قوله القیاس الخ:

منطق کا اصل مقصود حجت و قول شارح ہیں 'مصنف' جب قول شارح اور اس کے
مبادی (کلیات خمسہ وغیرہ) سے فارغ ہوئے تو درمیان میں وہ چیزیں بیان کیں، کہ جن پر
حجت موقوف تھی، یعنی قضایا وغیرہ جو کہ مبادی حجت ہیں لہذا اب یہاں سے حجت کی بحث ذکر
فرما رہے ہیں تو فرمایا کہ حجت کی تین قسمیں ہیں:

۱۔۔۔ قیاس ۲۔۔۔ استقراء ۳۔۔۔ تمثیل

وجہ انحصار یہ ہے کہ استدلال یا تو کلی سے ہو گا یا جزئی سے اگر کلی سے ہو تو اسکی
دو صورتیں ہیں کلی سے کلی پر یا کلی سے جزئی پر ان دو صورتوں کو قیاس کہتے ہیں اور اگر استدلال
جزئی سے ہو تو اسکی بھی دو صورتیں ہیں جزئی سے کلی پر ہو تو اسکو استقراء کہتے ہیں جزئی سے جزئی
پر ہو تو اسکو تمثیل کہتے ہیں۔ ان تینوں میں چونکہ سب سے اعلیٰ و اصل قیاس ہے (کیونکہ یہ مفید
للیقین ہے) بشرطیکہ اسکی ترتیب مقدمات قطعہ سے ہو بخلاف استقراء اور تمثیل کے کہ ان کی
ترتیب مقدمات یقینیہ سے بھی ہو تب بھی یقین کا فائدہ نہیں دیتے۔ اس لئے اس کی بحث کو
مقدم فرمایا، چنانچہ اس کی تعریف کرتے ہوئے فرمایا کہ "قیاس وہ قول ہے جو مرکب ہو دو یا
زیادہ قضایا سے اس طرح کہ ان کے مان لینے سے ایک تیسرے قول کا ماننا لازم آئے جس کو
مصنف نے "قول آخر" سے تعبیر کیا ہے۔ مثلاً "کل انسان حیوان" "کل حیوان
جسم" ہم نے ان دونوں قضیوں کو مان لیا تو ان کے ماننے سے ایک تیسرے قضیے کا ماننا لازم
آیا وہ یہ ہے "کل انسان جسم" یہ جو تیسرے قضیے کا ماننا لازم آتا ہے اس کو نتیجہ مطلوب
و مدعی کہتے ہیں لیکن ان میں فرق یہ ہے کہ اس تیسرے قضیے کو "قبل الاستدلال" مطلوب

کہتے ہیں اور استدلال کے وقت مدعی اور بعد الاستدلال نتیجہ کہا جاتا ہے۔ اور جن دو قضیوں کے ماننے سے تیسرے قضیے کا ماننا لازم آتا ہے ان دونوں کو ”مقدمتین“ کہتے ہیں۔ اور ان میں سے پہلے کو صغریٰ اور دوسرے کو کبریٰ کہتے ہیں اور جو چیز ان دونوں میں مکرر ہوتی ہے اسے ”حد اوسط“ کہا جاتا ہے اور نتیجہ کے موضوع کو اصغر اور اسکے محمول کو اکبر کہا جاتا ہے جیسے مثال مذکور میں ”حیوان“ حد اوسط ہے اور ”انسان“ اصغر اور ”جسم“ اکبر ہے۔

وہو اعم الخ: یعنی منطق کے ہاں قول مرکب کے معنی میں ہے اور مؤلف کے معنی بھی مرکب کے ہیں لیکن شارح نے ان دونوں کے درمیان فرق بتاتے ہوئے کہا کہ ”مؤلف“ اس مرکب کو کہتے ہیں کہ جس کے اجزاء کے درمیان مناسبت ہو اس لئے کہ یہ ”الفت“ سے مشتق ہے اور ”الفت“ کے معنی ”محبت“ کے ہیں اور قول میں خواہ یہ مناسبت ہو یا نہ ہو گویا قول، مؤلف سے اعم ہے۔

قول کے بعد مرکب کا ذکر بلاوجہ تکرار نہیں، بلکہ یہ ”ذکر الخاص بعد العام“ کے قیل سے ہے اور تعریفات میں یہ عام ہے کہ عام کے بعد خاص کو ذکر کرتے ہیں۔ اور دوسری بات شارح نے یہ بتلائی کہ اس ”مؤلف“ سے اشارہ ہے قیاس کے جزء صوری کی طرف۔ اور یہ بات آپ پہلے سے ذہن میں رکھیں کہ خارج میں جو چیز بھی ہو اس میں چار خاصیتیں ہوتی ہیں:

۱۔۔۔ علت مادی ۲۔۔۔ علت صوری

۳۔۔۔ علت فاعلی ۴۔۔۔ علت غائی

اس طرح قیاس کی بھی چار علتیں ہیں۔ علت مادی قضا یا ہیں جن سے مل کر قیاس بنتا ہے علت صوری کبریٰ و صغریٰ کو ترتیب دینے کے بعد جو صورت ہوگی ہے اور یہ حاصل ہوتا ہے حد اوسط کے ملنے سے۔ علت فاعلی قیاس کرنے والا علت غائی نتیجہ ہے بہر حال ”مؤلف“ کے ذکر کرنے میں اس بات کی طرف بھی اشارہ ہے کہ قیاس میں جزء صوری کا اعتبار ہے اس لئے کہ قول آخر میں جو لازم آتا ہے وہ مقدمات کے ”کیف ما اتفق“ ملانے سے لازم نہیں آتا بلکہ مقدمات اور تالیف دونوں کے مجموعے سے جو صورت حاصل ہوتی ہے اس سے لازم آتا ہے۔ ”لذاتہ“ کی ضمیر مؤلف کی طرف عائد ہے۔ تعریف کے اندر ”قول“ جنس

ہے 'مرکبات تامہ وغیر تامہ سب کو شامل ہے' "مؤلف من قضایا" اس سے مرکبات غیر تامہ اور وہ قضیہ واحدہ جس کو اس کا عکس مستوی و عکس نقیض لازم ہوتے ہیں خارج ہو گئے (کیونکہ اس میں دو قضیے نہیں ہیں اور قیاس میں کم از کم دو قضیوں کا ہونا ضروری ہے) اس لئے کہ قضایا اگر جمع ہے مگر اس سے ما فوق الواحد مراد ہے اور اسی قید سے بساط و مرکبات بھی خارج ہو گئے بساط تو ظاہر ہے وہ مرکب نہیں ہوتے اور مرکبات دو طرح سے خارج ہو گئے:

- ۱۔ یا تو اس وجہ سے کہ تعریف میں قضایا سے مراد قضایا صریحہ ہیں جب کہ مرکبات میں ایک قضیہ صریح اور دوسرا صریح نہیں ہوتا بلکہ اس کی طرف "لادوام" وغیرہ سے اشارہ کیا جاتا ہے۔
- ۲۔ اور یا اس وجہ سے کہ تعریف میں قضایا سے مراد وہ قضایا ہیں جن کو عرف میں متعدد شمار کیا جاتا ہو جب کہ مرکبات کو عرف میں متعدد شمار نہیں کیا جاتا اس لئے یہ بھی نکل گئے۔

"یلزم" کی قید سے استقراء و تمثیل کا اخراج مقصود ہے کیونکہ یہ دونوں کسی دوسرے قول کے علم کو مستلزم نہیں ہوتے بلکہ ظن کو مستلزم ہوتے ہیں (لیکن یہاں یہ بات واضح رہے کہ استقراء کی دو قسمیں ہیں ۱۔ استقراء تام ۲۔ استقراء ناقص۔ اسی طرح تمثیل بھی دو قسم پر ہے ایک مفید للیقین اور دوسری مفید للظن لہذا اس "قول" سے استقراء ناقص و تمثیل مفید للظن خارج ہوئے جب کہ استقراء تام و تمثیل مفید للیقین اس سے خارج نہیں ہوتے ہیں)۔

"لذاتہ" یعنی بالذات قول آخر یعنی نتیجہ کو مستلزم ہو اس قید سے وہ قیاس خارج ہو جائے گا جو کسی مقدمہ خارجیہ کے واسطے نتیجہ کو مستلزم ہو جیسے کہ قیاس مساوات میں ہوتا ہے۔

قیاس مساوات وہ مرکب ہے جو دو قضیوں سے بنایا گیا ہو اور اس میں پہلے محمول کا متعلق دوسرے قضیہ کا موضوع ہو اس قیاس میں نتیجہ نکالنے کے لئے مقدمہ خارجیہ کی ضرورت ہوگی ہے اور جب یہ مقدمہ خارجیہ صادق ہوتا ہے تو نتیجہ صادق ہوتا ہے ورنہ کاذب جیسے "ا" مسلول "ب" و "ب" مسلول، "ج" یہ قیاس مساوات ہے اس میں پہلے قضیہ کا محمول "مسلول" ہے اور اس کا متعلق "ب" ہے اور یہی متعلق "ب" دوسرے قضیہ "ب مسلول" کا موضوع واقع ہے۔ دونوں میں حد واسطہ "ب" بن رہا تھا جب اسے گرایا تو اس سے دوسرا قول یعنی "ا" مسلول،

ج: لازم آیا یہاں جو تیسرے قصبے کو ماننا لازم آیا ہے وہ مقدمہ خارجیہ کی بنا پر لازم آیا ہے اور مقدمہ خارجیہ یہ ہے کہ ”ا“ مساوی ہے ”ج“ کے مساوی کا ”و مساوی المساوی مساوی“ لہذا ”ا“ مساوی ہے ”ج“ کا۔

”وقیاس المساوات“ الخ سے شارح ایک سوال کا جواب دے رہے ہیں اور وہ یہ کہ قیاس مساوات سے جب ایک تیسرے قصبے کا ماننا لازم آتا ہے تو اسے قیاس کی اقسام سے کیوں شمار نہیں کیا جاتا؟ یعنی جب قیاس مساوات مقدمہ خارجیہ سے مل کر مرکب ہو جائے تو یہ مجموعہ موصل لذاتہ ہوا (جو کسی دوسری چیز کی طرف محتاج نہیں) تو پھر کیونکر اس کو قیاس کی تعریف سے نکالتے ہیں۔ شارح نے اس کا جواب یہ دیا کہ یہاں قیاس مساوات میں جو تیسرے قصبے کا ماننا لازم آیا تو یہ مقدمتین کی وجہ سے نہیں بلکہ یہ قیاس لوفا ہے دو قیاسوں کی طرف (اور دوسرا قیاس مقدمہ خارجیہ کے طور پر مذکور ہوتا ہے) تب جا کر تیسرے قصبے کا ماننا لازم آتا ہے مثلاً ”ا“ مساوی ہے ”ب“ کا ”ب مساوی ہے ”ج“ کا، یہ ایک قیاس ہو گیا دوسرا قیاس ہے ”ا“ مساوی ہے ”ج“ کے مساوی کا، اور مساوی کا مساوی، مساوی ہوتا ہے، اب نتیجہ آیا کہ ”ا“ مساوی ہے ”ج“ کا، اور چونکہ یہ مقدمہ خارجیہ صادق ہے اس لئے نتیجہ بھی صادق ہے۔ تو اگر قیاس مساوات میں مقدمہ خارجیہ ذکر کرتے ہیں تب تو اس کا مرجع دو قیاسوں کی طرف ہوتا ہے ایک کی طرف نہیں ہوتا حالانکہ ہماری بات تو قیاس واحد میں ہے (دو قیاس سے تو ہماری بحث نہیں لہذا قیاسین خارج ہو جاتی ہے) اور اگر مقدمہ خارجیہ ذکر ہی نہیں کرتے تو بدون مقدمہ خارجیہ کے وہ قیاس موصل بالذات نہیں۔

فان کان مذکور آفیہ بما: ته وبھیئتہ

فاستثنائی و الا فاقترانی

لہذا اگر دوسرا قول قیاس میں اپنے مادہ اور ہیئت کے ساتھ

مذکور ہو تو قیاس استثنائی ہے ورنہ قیاس اقترانی ہے

نوٹ: ”کان“ کا اسم ضمیر مستتر ”قول اخر“ کی طرف راجع ہے ”فیہ“ کی ضمیر ”قیاس“ کی طرف عائد ہے ”بمادته وبھیئتہ“ دونوں میں ضمیر ”قول آخر“ کی طرف

راجع ہے یہاں مصنف قیاس کے اقسام بیان فرما رہے ہیں فرمایا کہ قیاس کی دو قسمیں ہیں:

(۱)۔۔۔ قیاس استثنائی (۲)۔۔۔ قیاس اقترائی

پھر قیاس استثنائی چونکہ اقترائی کی بنسبت وجودی ہے اس لئے اسے مقدم کیا۔

قیاس استثنائی: مقدمتین سے جس تیسرے قضیے کو ماننا لازم آیا اس کو ہم دیکھیں گے کہ آیا نتیجہ کا نقیض یا خود نتیجہ اپنے مادہ و ہیئت نتیجہ کے (موضوع و محمول کی ترتیب کو ہیئت کہتے ہیں اور نتیجہ کے نفس موضوع اور محمول کو مادہ کہتے ہیں) کے ساتھ اس قیاس کے اندر موجود ہے یا نہیں اگر وہ بعینہ موجود ہے تو قیاس استثنائی ہے اگر بعینہ موجود نہیں تو وہ ”قیاس اقترائی“ ہے۔

قوله المراد بمادته الخ: یہاں مصنف کی عبارت ”فان كان مذکوراً فیہ... الخ“ سے چونکہ بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ قول آخر (نتیجہ) قیاس میں بعینہ موجود ہوتا ہے مثلاً ”ان كان هذا انسانا كان حيوانا لکنہ انسان“ ”نتیجہ نکلے گا“ ”فہذا حيوان“ ”یہاں نتیجہ قیاس میں ”كان حيوانا“ کے ساتھ ترتیب اور ایجاب میں متفق ہے لیکن بعض مواد میں اس طرح نہیں ہوتا بلکہ قیاس میں اس معین نتیجہ کی نقیض مذکور ہوتی ہے۔ عین نتیجہ مذکور نہیں ہوتا مثلاً ”ان كان هذا انسانا كان حيوانا لکنہ ليس بحيوان“ ”نتیجہ آئے گا“ ”فہذا ليس بانسان“ اب قیاس میں نتیجہ مذکور نہیں بلکہ اسکی نقیض ”هذا انسان“ ”مذکور ہے شارح واضح کر رہے ہیں کہ یہاں مادہ نتیجہ سے مراد دونوں طرفین محکوم علیہ و محکوم بہ ہیں اور ہیئت نتیجہ سے مراد وہ ترتیب ہے جو نتیجہ کے دونوں طرفوں میں واقع ہے خواہ وہ ترتیب ایجاب کے ضمن میں موجود ہو یا سلب کے، قیاس استثنائی میں نتیجہ بعینہ مذکور ہونے سے یہ مراد نہیں ہے کہ نفس نتیجہ مذکور ہوں بلکہ اس سے مراد یہ ہے کہ نتیجہ کے دونوں طرفین قیاس میں ایسی ترتیب سے موجود ہوں جس ترتیب سے نتیجہ میں مذکور ہیں سلب و ایجاب میں موافقت ضروری نہیں۔

وجه تسمیہ:

قیاس استثنائی کی وجہ تسمیہ یہ ہے کہ وہ کلمہ استثناء پر مشتمل ہوتا ہے اس بناء پر اس کو استثنائی کہتے ہیں۔

قیاس اقترانی قوله وإلا الخ:

جب قول آخر (جو کہ نتیجہ ہے) قیاس میں اپنے مادہ و ہیئت کے ساتھ مذکور نہ ہو تو اس کو قیاس اقترانی کہتے ہیں اسکی عقلی طور پر تین صورتیں نکلتی ہیں۔

(۱) قول آخر (نتیجہ) بمادۃ مذکور ہو لیکن بھیتتہ مذکور نہ ہو۔

(۲) اس کا عکس یعنی قول آخر بھیتتہ مذکور ہو مگر بمادۃ مذکور نہ ہو۔

(۳) قول آخر قیاس میں نہ بمادۃ مذکور نہ بھیتتہ یعنی سرے سے

مذکور ہی نہ ہو لیکن قیاس اقترانی کے لئے ان میں سے صرف پہلی صورت درست ہے وہ یہ کہ بمادۃ مذکور ہو مگر بھیتتہ مذکور نہ ہو۔ اور باقی دونوں صورتیں غیر صحیح ہیں۔ ”اذلا یعقل الخ“ سے صحیح نہ ہونے کی وجہ بیان کرتے ہیں کہ دوسری صورت درست نہیں کیونکہ ہیئت کا وجود بلا مادہ کے ممکن نہیں ہے کیونکہ ہیئت عارض ہے اور مادہ معروض اور عارض کا وجود بدون معروض محال ہے گویا ہیئت بمنزلہ کپڑے کے اور مادہ بمنزلہ بدن کے اور ظاہر ہے کہ کپڑا بغیر بدن کے کیسے ہو سکتا ہے؟ اب رہی تیسری صورت وہ بھی باطل ہے کیونکہ نتیجہ قیاس سے حاصل شدہ قول ہوتا ہے اگر نتیجہ قیاس میں موجود نہ ہو تو یہ قول آخر کیسے حاصل ہوگا؟ اس وجہ سے ضروری ہوا کہ نتیجہ کا مادہ قیاس اقترانی میں موجود ہو تو ایسے قیاس کا وجود ہی نہیں جس میں ہیئت اور مادہ معدوم ہوں۔

قوله ومن هذا يعلم الخ:

ما قبل سے یہ ثابت ہوا کہ قیاس خواہ اقترانی ہو یا استثنائی دونوں مادہ نتیجہ پر مشتمل ہوتے ہیں اور قیاس کی تقسیم اقترانی و استثنائی کی طرف صرف ہیئت کے ذکر و عدم ذکر کے اعتبار سے ہے چنانچہ نتیجہ کی بغیر یا خود نتیجہ اگر قیاس میں ”بھیتتہ“ موجود ہے تو قیاس استثنائی ہے ورنہ قیاس اقترانی ہے قیاس استثنائی میں جب ہیئت مذکور ہوگی تو مادہ ضرور مذکور ہوگا کیونکہ ہیئت (عارض) بغیر مادہ (معروض) کے نہیں پائی جاتی اور قیاس اقترانی میں ہیئت مذکور نہیں ہوتی لیکن مادہ یہاں بھی مذکور ہوتا ہے تو جب دونوں قیاسوں میں فرق مدلل ہیئت پر ہے تو مادہ کو اس تقسیم میں کچھ دخل نہیں، حالانکہ مصنف کے قول ”بسادۃ و بھیتتہ“ سے

معلوم ہوتا ہے کہ مادہ کو بھی اس تقسیم میں دخل ہے اور یہ واقع کے خلاف ہے اس وجہ سے شارح کہتے ہیں کہ جب ہیئت مذکور ہوگی تو مادہ ضرور مذکور ہوگا، ہیئت کا ذکر مادہ کے ذکر کو اگر مستلزم ہے تو پھر مادہ کا لفظ لانے کی کیا ضرورت ہے؟ مصنف ”گوچا پیئے تھا کہ“ بمادتہ ”کو اپنی عبارت میں ذکر نہ کرتا اور اس صورت میں دو غیر صحیح احتمال پیدا ہی نہ ہوتے۔

وجہ تسمیہ: ”اقترائی“ کو اقترائی اس وجہ سے کہتے ہیں کہ ”اقتران“ کے معنی ”ملنے“ کے آتے ہیں چونکہ اس میں مطلوب کے حدود (اصغر، اکبر و اوسط) آپس میں سب ملے ہوئے ہیں حرف ”لکن“ کی وجہ فصل نہیں ہے اس وجہ سے ”اقترائی“ کہتے ہیں۔ بعض کہتے ہیں کہ ”اقترائی“ کو ”اقترائی“ اس وجہ سے کہتے ہیں کہ یہ کلمہ اقتران یعنی ”واو“ پر مشتمل ہوتا ہے۔

حملی أو شرطی، و موضوع المطلوب من
المحمول یسمى اصغر و محموله
اکبر و المتکرر الأوسط و مافیہ
الأصغر، صغری، والأکبر، کبری۔ ووالأ
وسط اما محمول الصغری و موضوع
الکبری، فهو الشکل الأول، أو محمولهما
فالثانی أو موضوعهما فالثالث أو عکس
الأول فالرابع

قیاس اقترائی تملی ہے یا شرطی اور مطلوب کے موضوع کو جو قیاس اقترائی
حملی میں ہو، اصغر کہتے ہیں اور اس کے محمول کو اکبر اور جو مکرر ہو اس کو اوسط
اور جس مقدمے میں اصغر ہو اس کو صغریٰ اور جس مقدمے میں اکبر ہو اس
کو کبریٰ اور اوسط یا صغریٰ کا محمول اور کبریٰ کا موضوع ہے تو وہ شکل اول
ہے یا دونوں کا محمول ہے تو وہ شکل ثانی ہے یا دونوں کا موضوع ہے تو وہ
شکل ثالث یا اول کا عکس ہے تو وہ شکل رابع ہے۔

یہاں سے قیاس اقترائی کی تقسیم شروع ہوتی ہے قیاس اقترائی کی اولاد دو قسمیں ہیں:

۱۔۔۔ قیاس اقترانی حملی ۲۔۔۔ قیاس اقترانی شرطی

قیاس اقترانی حملی: وہ قیاس ہے جو خالص دو جملیوں سے مرکب ہو جیسے ”العالم متغیر، وکل متغیر حادث، فللعالم حادث“

قیاس اقترانی شرطی: وہ ہے کہ جو محض دو جملیوں سے مرکب نہ ہو پھر چاہے دو شرطیوں سے مرکب ہو یا ایک حملیہ و ایک شرطیہ سے اور چونکہ شرطیہ کی دو قسمیں ہیں:

(الف) متصل (ب) منفصلہ

اس لئے کل احتمالی صورتیں آٹھ ہوں گی:

(۱) صغریٰ و کبریٰ دونوں متصل ہوں (۲) دونوں منفصلہ ہوں (۳) صغریٰ متصل، کبریٰ منفصلہ ہو (۴) صغریٰ منفصلہ، کبریٰ متصل ہو (۵) صغریٰ حملیہ، کبریٰ متصل ہو (۶) صغریٰ متصل، کبریٰ حملیہ ہو (۷) صغریٰ حملیہ، کبریٰ منفصلہ ہو (۸) صغریٰ منفصلہ، کبریٰ حملیہ ہو۔

اس طرح کل صورتیں ہو گئیں: ایک حملی کی آٹھ شرطی کی۔

قوله قدم المصنف الخ قیاس اقترانی حملی کے اجزاء اقترانی شرطی کے اجزاء سے کم ہیں اسلئے حملی بمنزلہ مفرد کے ہے اور شرطی بمنزلہ مرکب ہے اور مفرد مقدم ہوتا ہے مرکب پر یہی وجہ ہے کہ مصنف نے قیاس اقترانی حملی کو قیاس اقترانی شرطی پر مقدم کیا اب تفصیل یہ ہے کہ قیاس حملی میں نتیجہ کے موضوع کو اصغر اور اس کے محمول کو ”اکبر“ کہتے ہیں (نتیجہ کا موضوع چونکہ اغلب احوال میں بنسبت محمول کے اخص ہوتا ہے اور اس کے افراد کم ہوتے ہیں اس وجہ سے اس کا نام اصغر رکھا گیا جب کہ اس میں محمول اعم ہوتا ہے اور افراد میں زیادہ ہوتا ہے اس وجہ سے اس کا نام اکبر رکھ دیا گیا۔ باقی رہا کہ فی الاغلب ایسا کیوں ہے تو اس لئے کہ موضوع کبھی محمول کے ساتھ مساوی ہوتا ہے، جیسے: ”کل انسان ناطق وکل ناطق ضاحک فکل انسان ضاحک“ اور کبھی موضوع محمول سے اعم ہوتا ہے جیسے ”بعض الحيوان انسان، وکل انسان ضاحک... فبعض الحيوان ضاحک“ اور جو چیز دونوں مقدموں میں مکرر ہوتی ہے اسے ”مداوسط“ کہتے ہیں (اس لئے کہ وہ دونوں طرفوں کے درمیان ہوتا ہے) و مافیہ الخ ”ما“ سے مراد مقدمہ ہے اور ”ما“ لفظ کے اعتبار سے

مذکر ہے اسلئے ”فیہ“ میں ہاء ضمیر مذکر کی اسی طرف راجع ہے یعنی جس مقدمہ میں اصغر کا ذکر ہوا ہے ”صغریٰ“ اور جس میں اکبر کا ذکر ہوا ہے ”کبریٰ“ کہتے ہیں۔ (صغریٰ کو صغریٰ اس وجہ سے کہے ہیں کہ اس میں ”اصغر“ ہوتا ہے اور کبریٰ کو کبریٰ اس وجہ سے کہتے ہیں کہ اس میں ”اکبر“ ہوتا ہے) ان تمام اصطلاحات کو آپ اس مثال پر خود منطبق کر دیں ”العالم متغیر وکل متغیر حادث“ نتیجہ: ”فالعالم حادث“ اب حد اوسط کو اصغر و اکبر کے پاس رکھنے سے جو صورت حاصل ہوتی ہے اسے شکل کہتے ہیں اور شکلیں چار ہیں۔ حد اوسط کبھی صغریٰ میں محمول اور کبریٰ میں موضوع ہوتا ہے، اس کو ”شکل اول“ کہتے ہیں اور کبھی صغریٰ و کبریٰ دونوں میں محمول کی جگہ پر ہوتا ہے اسے ”شکل ثانی“ کہتے ہیں۔ اور کبھی دونوں میں موضوع کی جگہ پر ہوتا ہے اسے ”شکل ثالث“ کہتے ہیں۔ اور کبھی شکل اول کا عکس ہوتا ہے یعنی صغریٰ میں موضوع و کبریٰ میں محمول کی جگہ ہوتا ہے اسے ”شکل رابع“ کہتے ہیں۔

درج ذیل شعر میں اشکال اربعہ کی تعریف مذکور ہے اس میں ”صاد“ سے مراد صغریٰ ”کاف“ سے مراد کبریٰ ہے اور لفظ ”از“ اگر کے معنی میں ہے۔

اوسط ار محمول صاد و ہم بود موضوع کاف

داں تو اور اشکل اول چہارمی بر عکس

گر بود محمول ہر دو باشد اں شکل

در سوم موضوع، ہر دو یاد دار اسے نکتہ داں

وجوه التسمية للأشكال الأربعة

شکل اول: یہ اس لئے کہتے ہیں کہ اس کا نتیجہ دینا بدیہی ہے (کیونکہ یہ نظم طبعی پر واقع ہے ”لان الذہن ینتقل فیہ من الأصغر الی الاوسط ثم ینتقل فیہ الی اکبر فہذا انتقال طبعی“ یعنی شکل اول کی ترتیب سے ذہن نتیجہ کی طرف آسانی کے ساتھ منتقل ہوتا ہے) اور باقی شکلوں کا نتیجہ دینا نظری ہے اس لئے کہ وہ سب شکل اول کی طرف لوٹتی ہیں اس لئے مناسب یہ ہے کہ سب سے اسبق واقع ہو۔

شکل ثانی: اس لئے کہتے ہیں کہ یہ اشرف المقدماتین یعنی صغریٰ میں شکل اول کے ساتھ

شریک ہے۔ کہ اس میں حد واسطہ صغریٰ میں محمول ہوتا ہے جیسا کہ شکل اول میں ہوتا ہے اور صغریٰ قیاس میں اشرف المقدماتین ہے لہذا یہ شکل اول کے ساتھ اشرف المقدماتین میں شریک ہے۔ (باقی صغریٰ کا اشرف ہونا اس وجہ سے ہے کہ یہ مطلوب کے اشرف طرف یعنی موضوع پر مشتمل ہے اور موضوع مطلوب کے اشرف طرف اس وجہ سے ہے کہ موضوع ذات واصل ہے جب کہ محمول حال و تابع ہے۔ (والذات أشرف من الصفة)۔

شکل ثالث: اس لئے کہتے ہیں کہ یہ اخس المقدماتین یعنی کبریٰ میں شکل اول کے ساتھ شریک ہے اس لئے کہ کبریٰ دونوں مقدموں میں ارذل ہے۔ کیونکہ وہ مطلوب کے طرف ارذل پر مشتمل ہے۔ یعنی محمول پر جو کہ تابع وصفت ہوتی ہے۔ اس لئے شکل ثالث جو کہ شکل اول کے کبریٰ میں شریک ہے اسے تیسرے درجے پر رکھا گیا ہے۔

شکل رابع: اس لئے کہتے ہیں کہ یہ شکل اول سے انتہائی دور ہوتی ہے اور شکل اول کے ساتھ کسی چیز میں شریک نہیں ہے لہذا اس کی ترتیب طبع سے أبعد ہے اور یہی وجہ ہے کہ شیخین ابونصر فارابی و بوعلی سینا نے تو اس کو شمار تک نہیں کیا ہے۔

ویشترط فی الاول ایجاب الصغری
وفعلیتها مع کلیة الکبری
اور شکل اول میں صغریٰ کا ایجاب اور اس کی فعلیت
کبریٰ کلیت کے ساتھ مشروط ہے۔

شکل اول کے نتیجہ دینے کے لئے شرائط کو ذکر کرتے ہوئے فرمایا، شکل اول کے نتیجہ دینے کی تین شرطیں ہیں، کیف کے اعتبار سے، کم کے اعتبار سے، جہت کے اعتبار سے۔

- ۱۔ کیف کے اعتبار سے صغریٰ کا موجب ہونا۔ (خواہ موجب کلیہ ہو یا موجب جزئیہ)
- ۲۔ کم کے اعتبار سے کبریٰ کا کلیہ ہونا۔ (خواہ موجب کلیہ ہو یا موجب کلیہ ہو)
- ۳۔ جہت کے اعتبار سے صغریٰ کا فعلیت ہونا۔ (یعنی وصف عنوانی ذات موضوع کیلئے بالفعل ثابت ہوگی)

قولہ فعلیتها الخ سے شارح جہت کے اعتبار سے صغریٰ کی فعلیت کی وجہ بیان کرتے

ہوئے کہتے ہیں کہ صغریٰ فعلیہ ہو یعنی صغریٰ ممکنہ نہ ہو بلکہ ممکنین کے سوا باقی موجبات میں سے کوئی بھی ہو اور یہ شرط اس لئے لگائی کہ اکبر کا حکم جو اصغر پر لگتا ہے وہ بلا واسطہ نہیں لگتا، بلکہ حد اوسط کے واسطے سے لگتا ہے، وہ اس طرح کہ کبریٰ کے اندر اکبر کا جو حکم حد اوسط پر لگتا ہے، حد اوسط کے واسطے سے یہ حکم صغریٰ کے اصغر پر بھی لگتا ہے اب بتایا کہ یہ شرط فعلیت صغریٰ اس وجہ سے لگائی تاکہ اکبر کا جو حکم حد اوسط پر لگتا ہے وہی حکم حد اوسط کے واسطے سے صغریٰ کے اصغر پر محمول ہو سکے، کیونکہ یہ بات سب کے نزدیک متعین ہے کہ کبریٰ کے اندر اکبر کا حکم ان افراد پر لگتا ہے کہ جن افراد کے لئے حد اوسط بالفعل ثابت ہو (کما هو مذهب الشیخ) مثلاً حد اوسط کے افراد زید، بکر وغیرہ ہوں تو صغریٰ کے اندر بھی فعلیت کی شرط لگائی تاکہ حد اوسط پر جو اکبر کا حکم لگا ہے وہ اصغر پر محمول ہو سکے، کیونکہ اگر فعلیت کی شرط نہ لگائیں بلکہ امکان کی شرط لگائیں (یعنی امکان خاص و امکان عام) تو اکبر کا حکم بذریعہ اوسط اصغر پر محمول نہیں ہو سکے گا، جیسے ”العالم متغیر، وکل متغیر حادث فالعالم حادث“ یہاں کبریٰ میں حادث کا حکم متغیر کے ان افراد پر ہے جو بالفعل متغیر ہیں تو صغریٰ میں بھی ”عالم“ پر تغیر کا حکم اس وقت لگے گا جب وہ عالم بالفعل متغیر ہو یعنی وصف عنوانی (العالم) جس پر بالفعل صادق ہوتا ہے تو وہی متغیر ہوگا اگر ”العالم“ (اصغر) کے لئے تغیر (حد اوسط) ثابت نہ ہو جائے بالفعل بلکہ بالامکان ثابت ہو جائے تو کبریٰ میں جو متغیر کے لئے حادث ہونے کا حکم تھا وہ ”العالم“ کے لئے ثابت نہ ہوگا لہذا نتیجہ بھی ثابت نہ ہوگا کیونکہ حادث ہونے کا حکم تو متغیر کے افراد کیلئے ہے اور عالم جب متغیر کا فرد نہیں ہے تو حادث ہونے کا حکم اس کیلئے کیسے ثابت ہوگا؟

قوله مع کلیة الکبری الخ:

اس قول میں شارح، کبریٰ میں باعتبار کم کلیت کی شرط لگانے کی وجہ بیان کر رہے ہیں تو فرمایا کہ کلیت کبریٰ کی شرط اس وجہ سے لگائی کہ شکل اول کا انتاج اس بات پر موقوف ہے کہ ”اصغر“ ”اوسط“ کے ان افراد میں ضرور مندرج ہو جو کبریٰ میں محکوم علیہ ہیں جیسے ”کل متغیر“ میں ”العالم“ ”بھی مندرج ہے“ کیونکہ ”عالم“ متغیر کا ایک فرد ہے اور اصغر کا اوسط کے افراد میں ضرور مندرج ہونا کلیت کبریٰ پر موقوف ہے کیونکہ جب کبریٰ کلیہ ہوگا تو اصغر اوسط

میں داخل ہوگا جس کی وجہ سے جو حکم اوسط پر لگایا جائے گا وہی حکم اصغر کیلئے بھی ثابت ہو جائے گا اور اگر کبریٰ کلیہ نہ ہو بلکہ اگر کبریٰ جزئیہ ہوگا تو اصغر کا حد اوسط کے افراد میں داخل ہونا لازم نہیں آئے گا مثلاً ”کل انسان حیوان وبعض الحیوان فرس“ یہاں اس کا نتیجہ ”بعض الانسان فرس“ درست نہیں کیونکہ کبریٰ کلیہ نہ ہونے کی وجہ سے کبریٰ کے اندر فرسیت کا حکم حیوان کے جن بعض افراد پر لگایا گیا ہے وہ حیوان اور ہیں اور صغریٰ میں جو حیوان ہونے کا حکم انسان کے افراد پر لگایا گیا ہے وہ حیوان اور ہیں لہذا اوسط مکرر نہیں ہوئی اور جب حد اوسط مکرر نہ ہو تو حکم کا تعدیہ نہ ہوگا اور نتیجہ صحیح نہیں نکلے گا۔

واضح رہے کہ ثبوت شکل اول میں شرط ایجاب صغریٰ کی دلیل شارح نے ذکر نہیں کی لیکن یہی دلیل اس کی بھی ہے، کیونکہ شکل اول میں جب اصغر کا اوسط کے ان افراد میں داخل ہونا ضروری ہے جو کبریٰ میں محمول علیہ ہیں تو یہ مندرج ہونا ایجاب صغریٰ پر بھی محمول ہے اس لئے جب صغریٰ سالبہ ہوگا تو اصغر اوسط سے مسلوب ہوگا اور ظاہر ہے کہ اس صورت میں اصغر اوسط کا فرد نہ ہوگا اور اس میں داخل نہ ہوگا تو اصغر پر یہ حکم نہ لگے گا۔

لینتج الموجبتان مع الموجبة

الکلیة الموجبتین ومع السالبة

الکلیتین السالبة الکلیة بالضرورة

تا کہ وہ موجبہ (صغریٰ) موجبہ کلیہ (کبریٰ) کے ساتھ دو موجبہ

اور سالبہ (کلیہ کبریٰ) کے ساتھ دو سالبہ نتیجہ بالبداهت پیدا کریں

قوله لینتج الموجبتان الخ:

یہ تو آپ سمجھ گئے کہ حد اوسط کو اصغر واکبر کے پاس رکھنے سے جو صورت حاصل ہوتی ہے اسے شکل کہتے ہیں لیکن صغریٰ و کبریٰ کو آپس میں ملانے سے جو ہیئت حاصل ہوتی ہے اسے ضرب کہتے ہیں اور اشکال اربعہ میں سے ہر شکل میں ضرب و حملہ سولہ ہیں جن کی تفصیل اور مثالیں اگلے صفحہ پر شکل اول کے دیئے گئے نقشے میں موجود ہیں وہاں ضرور دیکھئے گا، ان ضرب کی وضاحت یہ ہے کہ صغریٰ کے اندر چاروں محصورات کا احتمال ہے یعنی موجبہ کلیہ سالبہ کلیہ موجبہ جزئیہ اور سالبہ

جزئیہ اور اسی طرح کبریٰ کے اندر بھی ان چاروں کا احتمال ہے تو صغریٰ کے چاروں احتمالات کو کبریٰ کے چاروں احتمالات سے ضرب دینے پر کل ضرب متحملہ سولہ نکل آئیں۔ اور یہ ضرب ہر شکل میں نکلیں گی ان سولہ میں سے شکل اول میں صرف چار ضرب منتج ہیں باقی بارہ غیر منتج ہیں اور ان کو عقیمہ بھی کہتے ہیں، بارہ میں سے آٹھ شرط اول یعنی ایجاب صغریٰ کی قید سے ساقط ہو گئیں اور وہ اس طرح کہ ایک طرف سے صغریٰ سالبہ کلیہ ہو اور دوسری طرف کبریٰ چاروں ضرب ہوں تو یہ چار ہو جائیں گی، اسی طرح ایک طرف صغریٰ سالبہ جزئیہ ہو اور دوسری طرف کبریٰ میں وہی چاروں احتمالات ہوں تو یہ آٹھ ہو گئیں۔ اور باقی چار شرط ثانی یعنی کلیہ کبریٰ کی قید سے ساقط ہو گئیں اور وہ اس طرح کہ صغریٰ موجبہ کلیہ ہو کبریٰ میں دو احتمال ہوں۔ کبریٰ موجبہ جزئیہ اور سالبہ جزئیہ اور صغریٰ موجبہ جزئیہ ہو تو کبریٰ موجبہ جزئیہ اور سالبہ جزئیہ ہو۔ اس طرح کل بارہ غیر منتج ہو گئیں اور باقی منتج ہیں اور وہ اس طرح کہ صغریٰ موجبہ کلیہ ہو کبریٰ میں دو احتمال:

۱۔۔۔ موجبہ کلیہ ۲۔۔۔ سالبہ کلیہ

صغریٰ موجبہ جزئیہ ہو اور کبریٰ میں وہی دو احتمال ہوں۔ اسی طرح کل یہ چار ہو گئیں۔ قانون: نتیجہ ہمیشہ اخس و ارنذل کا تابع ہوتا ہے۔ چنانچہ ایجاب و سلب میں سلب اور کلیت جزئیت میں جزئیت ارنذل ہے۔ لہذا شکل اول میں اگر صغریٰ و کبریٰ دونوں موجبہ کلیہ ہو تو نتیجہ موجبہ کلیہ آئے گا اور اگر صغریٰ موجبہ کلیہ اور کبریٰ سالبہ کلیہ ہو تو نتیجہ سالبہ کلیہ آئے گا اور اگر صغریٰ موجبہ جزئیہ ہو اور کبریٰ موجبہ کلیہ تو نتیجہ موجبہ جزئیہ آئے گا اور اگر صغریٰ موجبہ جزئیہ ہو اور کبریٰ سالبہ کلیہ ہو تو نتیجہ سالبہ جزئیہ آئے گا (کیونکہ کلیت و جزئیت میں سے جزئیت اخس و ارنذل ہے اور سلب و ایجاب میں سے سلب اخس و ارنذل ہے تو نتیجہ سالبہ جزئیہ ہوگا۔

اب یہ سمجھئے کہ مصنفؒ کے قول ”لینتج“ میں ”لام“ غایت اور عاقبت کے لئے ہے ”بالضرورة“ یہ جار مجرور ”ینتج“ سے متعلق ہے جس کا ترجمہ ہے ”بالبداهت“ یعنی ان شرطوں کا اثر یہ ہے کہ ان کی وجہ سے شکل اول کی ضرب ”منتجہ“ چار ہوئیں اور باقی عقیم ہیں ”مع السالبة“ یہ ”مع موجبة الكلية“ پر عطف ہے تو پوری عبارت یہ ہوگی ”لینتج الموجبتان مع السالبة الكلية السالبتین بالضرورة“

نقشہ شکل اول

نمبر	صغریٰ	کبریٰ	کیفیت	مثال صغریٰ	مثال کبریٰ	نتیجہ
۱	موجبہ کلید	موجبہ کلید	مخ	کل انسان حیوان	کل حیوان جسم	کل انسان جسم
۲	موجبہ کلید	موجبہ کلید	فیر مخ	کیفیت کبریٰ نہیں ہے		
۳	موجبہ کلید	سالہ کلید	مخ	کل انسان حیوان	وہابی منہج ان	وہابی منہج ان
۴	موجبہ کلید	سالہ کلید	فیر مخ	کیفیت کبریٰ نہیں		
۵	موجبہ کلید	موجبہ کلید	مخ	بعض انہج انہج	کل فرس سہال	بعض انہج انہج
۶	موجبہ کلید	موجبہ کلید	فیر مخ	کیفیت کبریٰ نہیں		
۷	موجبہ کلید	سالہ کلید	مخ	بعض انہج انہج	وہابی منہج انہج	بعض انہج انہج
۸	موجبہ کلید	سالہ کلید	فیر مخ	کیفیت کبریٰ نہیں		
۹	سالہ کلید	موجبہ کلید	فیر مخ	ایکاب صغریٰ نہیں		
۱۰	سالہ کلید	موجبہ کلید	فیر مخ	دونوں شرطیں نہیں		
۱۱	سالہ کلید	سالہ کلید	فیر مخ	ایکاب صغریٰ نہیں		
۱۲	سالہ کلید	سالہ کلید	فیر مخ	دونوں شرطیں نہیں		
۱۳	سالہ کلید	موجبہ کلید	فیر مخ	ایکاب صغریٰ نہیں		
۱۴	سالہ کلید	موجبہ کلید	فیر مخ	دونوں شرطیں نہیں		
۱۵	سالہ کلید	سالہ کلید	فیر مخ	ایکاب صغریٰ نہیں		
۱۶	سالہ کلید	سالہ کلید	فیر مخ	دونوں شرطیں نہیں		

نوٹ: نقشہ میں چار صورتیں مخ ہیں ان میں محصورات: اربعہ کے ساتھ نتیجہ آنا یہ شکل اول کی خصوصیت ہے اور کسی شکل میں اس طرح نہیں ہوتا اور یہ نتیجہ بڑی ہی ہے جبکہ دوسری شکلوں کا نتیجہ نظری ہوتا ہے۔

چار چیزیں تنگی رزق کا سبب بنتی ہیں

(۱) صبح کے وقت سونا (۲) نماز سے غفلت و کوتاہی

(۳) کابلی اور سستی (۴) خیانت (امام شافعی رحمہ اللہ)

وفى الثانى : اختلافاهما فى الكيف وكمية
الكبرى مع دوام الصغرى أو انعكاس
سالبية الكبرى وكون الممكنة مع الضرورية
أو الكبرى المشروطة لينتج الكلستان
سالبية كلية والمختلفان فى الكم أيضاً
سالبية جزئية

اور شکل ثانی میں دونوں مقدموں کا کیف میں مختلف ہونا اور کبریٰ
کا کلیہ ہونا مشروط ہے اس بات کے ساتھ کہ صغریٰ دائمہ ہو یا کبریٰ
کا سالبہ منعکس ہو اور ممکنہ ضروریہ یا کبریٰ مشروط کے ساتھ ہو
تاکہ دو کلیہ (صغریٰ و کبریٰ) سالبہ کلیہ اور دو کم میں مختلف
(صغریٰ و کبریٰ) سالبہ جزئیہ نتیجہ پیدا کریں

قوله وفى الثانى الخ:

یہاں سے مصنف شکل ثانی کا نتیجہ دینے کی شرائط بیان فرما رہے ہیں تو فرمایا کہ اس کے
نتیجہ دینے کی بھی تین شرطیں ہیں: کیف کے اعتبار سے کم کے اعتبار سے جہت کے اعتبار سے۔

۱۔ باعتبار کیف اختلافہما فی کیف یعنی صغریٰ و کبریٰ میں سے ایک
اگر موجب ہوگا تو دوسرا سالبہ ہوگا اگر ایک سالبہ ہو تو دوسرا موجب۔

۲۔ باعتبار کم، کلیہ الکبریٰ ہونا۔

۳۔ جہت کے اعتبار سے دو شرطیں ہیں اور ہر شرط کی دو شکلیں ہیں دونوں شقوں میں
سے ایک کا پایا جانا ضروری ہے۔

پہلی شرط:

(الف) صغریٰ پر دوام ذاتی کا صادق ہونا بایں طور پر کہ صغریٰ دائمہ ہو یا ضروریہ۔

(ب) اگر صغریٰ ایسا نہ ہو تو کبریٰ پہ لا دوام وصفی کا صادق ہونا بایں طور پر کہ کبریٰ

ان چھ قضایا میں سے ہو جن کے سوا لب کا عکس آتا ہے (یعنی دائمتان، خاصتان، عامتان) اور

ان نوٹس سے نہ ہو جن کے سوالب کا عکس نہیں آتا۔ (یعنی وقتیہ مطلقہ، منتشرہ مطلقہ، عامہ ممکنہ عامہ، وقتیتان، وجودیتان، ممکنہ خاصہ)۔
دوسری شرط: دوسری شرط سے پہلے یہ بات ذہن میں رکھیں کہ ممکنہ ہمیشہ ضروریہ کے ساتھ استعمال ہوتا ہے۔

(الف) اب اگر صغریٰ ممکنہ ہو تو کبریٰ میں تین احتمال ہیں:

- ۱۔ ضروریہ مطلقہ ۲۔ مشروطہ عامہ ۳۔ مشروطہ خاصہ
- (ب) اگر کبریٰ ممکنہ ہو تو صغریٰ میں ایک ہی احتمال ہے: وہ ہے ”ضروریہ مطلقہ“ دوسرا اور کوئی قضیہ صغریٰ نہیں ہو سکتا۔

تین شرائط میں سے ہر ایک کی وجہ

قوله کلیۃ الکبریٰ الخ شارح ان شرائط کی وجہ بیان کرتے ہیں:

- (۱) کہ اختلاف فی الکلیف کی شرط اس وجہ سے لگائی کہ اگر دونوں موجبہ ہوں گے تو اختلاف فی النتیجہ لازم آئے گا، یعنی کبھی موجبہ نتیجہ سچا آئے گا اور کبھی سالبہ سچا آئے گا، حالانکہ نتیجہ کی خاصیت یہ ہے کہ وہ ہمیشہ ایک ہی طرح آتا ہے، مثلاً ”کل انسان حیوان و کل ناطق حیوان“ اس مثال میں نتیجہ موجبہ سچا آتا ہے اور وہ یہ ہے ”کل انسان ناطق“ (یہ اسلئے کہ اصغروا کبر میں تساوی ہے اس لئے ایجاب ہی صادق ہوا، نہ کہ سلب) اور اگر ہم اسی مثال میں کبریٰ کو تبدیل کر کے یوں کہیں ”کل انسان حیوان و کل فرس حیوان“ تو یہاں نتیجہ سالبہ سچا آتا ہے (حالانکہ صغریٰ اور کبریٰ دونوں کے موجبہ ہونے کی صورت میں نتیجہ ہمیشہ موجبہ نکلتا چاہیے) اور وہ یہ ہے ”لا شئی من الانسان بفرس“ (یہ اس لئے کہ اصغروا کبر میں تباہی ہے، لہذا سلب ہی صادق ہوگا نہ کہ ایجاب)۔ اسی طرح اگر دونوں سالبہ ہوں تب بھی اختلاف فی النتیجہ لازم آتا ہے، مثلاً ”لا شئی من الانسان بحجر و لا شئی من الناطق بحجر“ یہاں نتیجہ موجبہ سچا آتا ہے اور وہ یہ ہے ”کل انسان ناطق“ (اگر اس میں بھی اصغروا کبر میں تساوی

کی وجہ سے ایجاب ہی صادق ہو) لیکن اگر اسی مثال میں کبریٰ کو تبدیل کر کے یوں کہیں ”لا شئی من الفرس بحجر“ تو نتیجہ سالبہ سچا آتا ہے (حالانکہ دونوں مقدمے سالبہ ہوں تو نتیجہ ہمیشہ سالبہ نکلتا چاہیے) وہ یہ ہے کہ ”لا شئی من الانسان بفرس“ (اس میں اصغروا کبر میں بتاؤں ہے) خلاصہ یہ ہے کہ اگر دونوں مقدمے ایجاب و سلب میں مختلف نہ ہوں تو وہ خواہ دونوں موجبہ ہوں یا سالبہ، دونوں تقدیروں پر اختلاف نتیجہ حاصل ہوگا جو کہ عدم انتاج کی دلیل ہے۔

(۲) شرط ثانی، یعنی کیت کے اعتبار سے کلیہ کبریٰ کی وجہ یہ ہے کہ کبریٰ اگر کلیہ نہ ہوگا، بلکہ جزئیہ ہوگا تو یہاں بھی اختلاف فی نتیجہ لازم آتا ہے حالانکہ نتیجہ کی خاصیت یہ ہے کہ وہ ہمیشہ ایک طرح کا ہوتا ہے۔ کبریٰ کے جزئیہ ہونے میں اختلاف فی نتیجہ کی مثال: ”کل انسان ناطق و بعض الحيوان ليس بناطق“ اس صورت میں نتیجہ موجبہ سچا آتا ہے یعنی ”بعض الانسان حيوان“ لیکن اگر اسی مثال میں کبریٰ کو تبدیل کر کے یوں کہیں ”بعض الصاهل ليس بناطق“ تو نتیجہ سالبہ سچا آتا ہے یعنی ”بعض الانسان ليس بصاهل“ (اس میں بھی اصغروا کبر میں بتاؤں کی وجہ سے سلب ہی صادق ہے)۔

(۳) جہت کے اعتبار سے دونوں شرطوں کی اجمالاً دلیل یہ ہے کہ اگر باعتبار جہت، شکل ثانی میں مذکور دونوں شرطیں نہ لگائیں تو اختلاف فی نتیجہ کی خرابی لازم آتی ہے کبھی موجبہ نتیجہ نکلے گا اور کبھی سالبہ نکلے گا حالانکہ یہ عدم انتاج کی دلیل ہے، شارح کہتے ہیں کہ یہاں دلیل کی تفصیل اس مختصر کتاب کے لائق نہیں۔ فلا علینا لو ترکنا۔

قولہ لنتیج الخ: جانا چاہئے کہ جس طرح باعتبار احتمال عقلی کے شکل اول کی ۱۶ ضربیں ہیں اس طرح شکل ثانی کی بھی ۱۶ ضربیں ہیں۔ جس میں سے چار ضربیں منقح ہیں اور باقی بارہ ضربیں غیر منقح ہیں پہلی شرط کی وجہ سے آٹھ اور دوسری شرط کی وجہ سے چار ضربیں ساقط ہوئیں تفصیل کیلئے شکل ثانی کا نقشہ دیکھئے۔

نقشہ شکل ثانی

نمبر	صغریٰ	کبریٰ	کیفیت	مثال صغریٰ	مثال کبریٰ	نتیجہ
۱	موجب کلیہ	موجب کلیہ	غیر متج	اختلاف کیف نہیں		
۲	موجب کلیہ	موجب جزئیہ	غیر متج	دونوں شرطیں نہیں		
۳	موجب کلیہ	سالہ کلیہ	متج	کل انسان حیوان	لاشی من البحر و عجم ان	لاشی من الانسان بحر
۴	موجب کلیہ	سالہ جزئیہ	غیر متج	کیست کبریٰ نہیں		
۵	موجب جزئیہ	موجب کلیہ	غیر متج	اختلاف کیف نہیں		
۶	موجب جزئیہ	موجب جزئیہ	غیر متج	دونوں شرطیں نہیں		
۷	موجب جزئیہ	سالہ کلیہ	متج	بعض الجموع ان انسان	لاشی من الغریس انسان	بعض الجموع ان لیس غریس
۸	موجب جزئیہ	سالہ جزئیہ	غیر متج	کیست کبریٰ نہیں		
۹	سالہ کلیہ	موجب کلیہ	متج	لاشی من البحر و عجم ان	کل انسان حیوان	لاشی من البحر انسان
۱۰	سالہ کلیہ	موجب جزئیہ	غیر متج	کیست کبریٰ نہیں		
۱۱	سالہ کلیہ	سالہ کلیہ	غیر متج	اختلاف کیف نہیں		
۱۲	سالہ کلیہ	سالہ جزئیہ	غیر متج	کیست کبریٰ نہیں		
۱۳	سالہ جزئیہ	موجب کلیہ	متج	بعض الجموع ان لیس انسان	کل باطن انسان	بعض الجموع ان لیس باطن
۱۴	سالہ جزئیہ	موجب جزئیہ	غیر متج	کیست کبریٰ نہیں		
۱۵	سالہ جزئیہ	سالہ کلیہ	غیر متج	اختلاف کیف نہیں		
۱۶	سالہ جزئیہ	سالہ جزئیہ	غیر متج	دونوں شرطیں نہیں		

جو ضربیں منتج ہیں وہ بمعہ امثلہ درج ذیل ہیں،

ضرب اول: صغریٰ موجبہ کلیہ کبریٰ سالبہ کلیہ (نتیجہ سالبہ کلیہ) ”کل انسان حیوان،

ولاشئ من الحجر بحیوان فلا شئ من الانسان بحجر“

ضرب ثانی: صغریٰ سالبہ کلیہ کبریٰ موجبہ کلیہ (نتیجہ سالبہ کلیہ) ”جیسے“ لاشئ من الحجر

بحیوان، وکل انسان حیوان فلا شئ من الانسان بحجر“

نوٹ: ان دونوں ضربوں کا نتیجہ سالبہ کلیہ ہے یہی مطلب ہے مصنف کے قول ”ينتج الکلیتان سالبہ کلیۃ“ کا۔

ضرب ثالث: صغریٰ موجبہ جزئیہ کبریٰ سالبہ کلیہ (نتیجہ سالبہ جزئیہ) ”بعض حیوان

انسان ولا شئ من الفرس بانسان فبعض الحيوان ليس بفرس“

ضرب رابع: صغریٰ سالبہ جزئیہ کبریٰ موجبہ کلیہ (نتیجہ سالبہ جزئیہ) ”بعض حیوان

ليس بانسان وکل ناطق انسان، فبعض الحيوان ليس بناطق“

نوٹ: ان دونوں ضربوں کا نتیجہ سالبہ جزئیہ ہوگا یہی مطلب ہے مصنف کے قول

”والمختلفان فی الكم ایضاً سالبۃ جزئیۃ“ کا۔

فائدہ: شکل ثانی کا نتیجہ یا سالبہ جزئیہ ہوتا ہے یا سالبہ کلیہ اور شکل اول کا نتیجہ موجبہ جزئیہ سالبہ

جزئیہ موجبہ کلیہ سالبہ کلیہ چاروں ہو سکتے ہیں۔ باقی موجبہ کلیہ موجبہ جزئیہ، شکل ثانی میں

نتیجہ اس لئے نہیں بنتے ہیں کہ صغریٰ و کبریٰ میں اختلاف المقدتین یعنی ایجاب و سلب میں

اختلاف کی شرط پائی جاتی ہے اس لئے یہ دونوں نتیجہ نہیں بن سکتے۔

بالخلف أو عكس الكبرى

أو الصغرى ثم الترتيب ثم النتيجة

دلیل خلف سے یا عکس کبریٰ سے یا عکس صغریٰ پھر عکس ترتیب پھر عکس نتیجہ سے

قولہ بالخلف الخ: یہاں سے شارح شکل ثانی کی ضروب متجدد کی دلیل بیان کر رہے

ہیں کہ جن چار ضربوں کا نتیجہ آتا ہے (سالبہ کلیہ و سالبہ جزئیہ کی صورت میں) وہ درست بھی

ہے یا نہیں اس کے ثابت کرنے کے تین طریقے ہیں:

۱۔۔۔ دلیل خلف ۲۔۔۔ عکس الکبریٰ
 ۳۔۔۔ عکس الصغریٰ ثم الترتیب ثم نتیجہ

(۱) دلیل خلف دلیل خلف کا طریقہ یہ ہے کہ نتیجہ کی نفیض (جو کہ موجبہ ہے) نکال کر اس کو قیاس کا صغریٰ بنادیں گے اور شکل ثانی کے کبریٰ (جو کہ کلیہ ہے) بعینہ باقی رکھتے ہوئے قیاس کا کبریٰ بنادیں گے۔ ایجاب الصغریٰ اور کلیہ الکبریٰ ہونے کی وجہ سے شکل اول ہوگئی اب جو نتیجہ آئے گا وہ اگر اصل قیاس کے صغریٰ کے منافی ہوگا تو وہ نتیجہ درست ہوگا اس کی نفیض غلط ہوگی مثلاً ”کل انسان حیوان، ولاشئ من الحجر بحیوان“ (یہ شکل ثانی کی ضرب اول ہے) نتیجہ آئے گا ”لاشئ من الانسان بحجر“ اس کو تسلیم کرلو، اگر اسے تسلیم نہیں کرتے تو اس کی نفیض کو تسلیم کرو (ورنہ اجتماع النقیضین لازم آئے گا) اور وہ یہ ہے ”بعض الانسان حجر“ اب شکل اول بنا کر یوں کہیں گے ”بعض الانسان حجر ولاشئ من الحجر بحیوان“ تو نتیجہ آئے گا ”بعض الانسان ليس بحیوان“ اور شکل ثانی کے اصل قیاس کے صغریٰ کے منافی ہے لہذا معلوم ہوا کہ وہ نتیجہ درست تھا، نفیض باطل ہے کیونکہ کبریٰ مفروض الصدق ہے اور شکل اول ہے جو کہ بدیہی الانتاج ہے تو لازماً یہ کہنا پڑے گا کہ یہ بطلان نفیض کو ماننے کی وجہ سے اور نتیجہ کو نہ ماننے کی وجہ سے لازم آیا لہذا نتیجہ ہی کو ماننا ضروری ہوگا۔

اور یہ طریقہ شکل ثانی کی تمام منجہ ضرور کے اندر جاری ہوگا اسی وجہ سے اسے باقی دلیلوں پر مقدم کیا گیا۔

(۲) عکس کبریٰ: عکس کبریٰ کا طریقہ یہ ہے کہ اصل قیاس کے کبریٰ کا عکس کر دیں تو خود بخود شکل اول بن جائے گی (کیونکہ شکل ثانی کے عکس کبریٰ کی وجہ سے حد واسطہ صغریٰ میں محمول اور کبریٰ میں موضوع کی جگہ آجائیگا اور یہی تو شکل اول ہے) پھر جو نتیجہ آئے گا اگر وہ شکل ثانی کے نتیجے کے موافق ہے تو وہ نتیجہ درست ہے ورنہ نہیں۔ دلیل خلف والی مثال کی یہاں بھی تطبیق کر دو، اس میں قیاس کا کبریٰ سالبہ کلیہ ہے جس کا عکس بھی سالبہ کلیہ آتا ہے لیکن ر، دلیل کے لئے شرط یہ ہے کہ کبریٰ سالبہ کلیہ ہو کیونکہ یہ منعکس ہوتا ہے سالبہ کلیہ کی

طرف‘ تو شکل اول کے کبریٰ بننے کی صلاحیت رکھ سکے گا اور موجب کلیہ نہ ہو‘ کیونکہ وہ موجب جزئیہ کی طرف منعکس ہوگا‘ (کیونکہ موجب کلیہ کا عکس موجب جزئیہ آتا ہے) جب کہ شکل اول کے کبریٰ میں کلیت کی شرط ہے لہذا یہ دلیل ضروب منجہ میں صرف ضرب اول اور ثالث میں جاری ہوگی۔

ضرب ثانی و رابع میں یہ دلیل جاری نہیں ہو سکتی‘ کیونکہ ان دونوں ضربوں میں صغریٰ سالبہ ہے جو شکل اول کا صغریٰ نہیں بن سکتا اور کبریٰ موجب کلیہ ہے‘ جس کا عکس موجب جزئیہ ہے‘ جو شکل اول کا کبریٰ نہیں ہو سکتا۔

(۳) عکس صغریٰ ثم ترتیب ثم نتیجہ: اور اس کے اجراء کا طریقہ یہ ہے کہ پہلے صغریٰ کا عکس نکالیں گے‘ تو حد واسطہ صغریٰ و کبریٰ میں شکل رابع کی طرف ہو جائے گی‘ لہذا یہ شکل‘ شکل رابع بن جائے گی‘ اب شکل رابع کی صورت کو پلٹ دیں گے‘ یعنی صغریٰ کو کبریٰ اور کبریٰ کو صغریٰ کی جگہ پر رکھ دیں گے‘ تو شکل اول بن جائے گی‘ اب نتیجہ نکالیں گے‘ جو نتیجہ آئے اس کا عکس نکالیں گے پس یہ عکس بعینہ نتیجہ مطلوبہ کی طرح ہوگا مثلاً ”لا شئی من الانسان بحمار وکل ناهق حمار“ (یہ ضرب ثانی ہے) ”نتیجہ آ یا“ ”لا شئی من الانسان بناھق“ اور اس طریقے کے اجراء کا عمل یہ ہے کہ صغریٰ کا عکس نکالیں وہ ”لا شئی من الحمار بانسان“ ہے تو اسکو کبریٰ کے ساتھ ملانے سے شکل رابع بن جائے گی (کیونکہ حد واسطہ صغریٰ میں موضوع اور کبریٰ میں محمول ہوا) اب اسکی ترتیب منعکس کر دی جائے گی ”کل حمار ناهق“ ”لا شئی من الحمار بانسان“ ”تو یہ شکل اول بن گئی اب نتیجہ نکالا تو وہ ”لا شئی من الناهق بانسان“ آیا اب اس کا عکس نکالیں گے تو وہ ”لا شئی من الانسان بناھق“ ہے تو یہ بالکل وہی نتیجہ ہے جو ہم نے پہلا نکالا تھا یعنی بعینہ نتیجہ مطلوبہ ثابت ہوا۔

لیکن اس دلیل کے اجراء کیلئے شرط یہ ہے کہ صغریٰ کا عکس کلیہ‘ و تا کہ وہ شکل اول کے کبریٰ بننے کی صلاحیت رکھ سکے اور یہ صرف ضرب ثانی میں ہے اور وہ یہ ہے کہ صغریٰ سالبہ اور کبریٰ موجب کلیہ ہو اور رہی پہلی و تیسری ضرب‘ چونکہ ان میں صغریٰ موجب کلیہ ہے جس کا عکس

ہمیشہ موجب جزئیہ آتا ہے اور جزئیہ شکل اول کے کبریٰ بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا۔ باقی ربی چوتھی ضرب تو اس میں صغریٰ سالبہ جزئیہ ہے جس کیلئے عکس ہی نہیں ہے اور اگر ہو بھی (یعنی مادہ خاصین) تو جزئیہ ہی ہوگا جو کہ شکل اول کا کبریٰ نہیں بن سکتا۔

وفی الثالث: ایجاب الصغری
وفعلیتها مع کلیة احدهما
 اور شکل ثالث میں صغریٰ کا ایجاب اور اس کی فعلیت دونوں
 مقدموں میں سے ایک کی کلیت کے ساتھ مشروط ہے

قوله ایجاب الصغری:

شکل ثالث کے نتیجے ہونے کی شرائط یہ ہیں کہ کیفیت کے اعتبار سے صغریٰ موجب ہو اور جہت کے اعتبار سے فعلیہ ہو ممکنہ نہ ہو اور کلیت کے اعتبار سے صغریٰ اور کبریٰ میں سے کوئی ایک کلیہ ضرور ہو، دونوں جزئیہ نہ ہوں اگر دونوں کلیہ ہو جائیں تو کوئی حرج نہیں۔

قوله ایجاب الصغری وفعلیتها: (صغریٰ کی فعلیت سے مراد یہ ہے کہ وصف عنوانی ذات موضوع کیلئے بالفعل ثابت ہو) اس شکل میں صغریٰ کے موجب ہونے اور اس کے فعلیہ ہونے کی شرط کی وجہ یہ ہے کہ اس شکل کے کبریٰ میں حکم ان افراد پر ہوتا ہے جو بالفعل اوسط ہوں جیسا کہ شیخ کا مذہب ہے تو اگر اصغر اوسط کے ساتھ بالکل متحد نہ ہو مثلاً صغریٰ سالبہ ہو موجب نہ ہو یا متحد ہو، لیکن فعلیہ نہ ہو جیسے صغریٰ ممکنہ موجب ہو، تو ان دونوں صورتوں میں حکم اوسط سے بالفعل اصغر کی طرف متعدی نہ ہوگا اور نتیجہ ثابت نہ ہوگا۔ جیسے ”کل انسان حیوان“ ”وکل انسان ناطق“ (یہ شکل ثالث ہے) اور یہاں مذہب شیخ کے مطابق اکبر (ناطق) کا حکم ہم ان افراد انسان (حد اوسط) پر لگاتے ہیں جن افراد کیلئے انسانیت (وصف موضوع) بالفعل ثابت ہو، تو اس صورت میں انسان اور ناطق متحد ہو گئے اب ناطق کا حکم حیوان (اصغر) کو اس وقت متعدی ہوگا جب کہ انسان (اوسط) اور حیوان (اصغر) متحد ہو، کیونکہ کبریٰ میں ہم نے انسان کیلئے ناطق ثابت کیا ہے اب جب ہم اس ناطق کو حیوان کیلئے ثابت کر رہے ہیں، تو یہ تب ممکن ہوگا جب کہ ”حیوان“ اور ”انسان“

کے درمیان اتحاد ہو (اور حیوان اور انسان کے درمیان اتحاد بعض افراد میں ہے اور بعض میں نہیں، لیکن جن افراد میں اتحاد ہیں تو ناطق انہیں کیلئے ثابت ہوگا) لیکن انسان اور حیوان میں اتحاد دو چیزوں پر موقوف ہے۔

(۱) صفری موجبہ ہو یعنی حیوان انسان کیلئے ثابت ہو (سلب نہ ہو)۔

(۲) صفری جہت کے اعتبار سے فعلیہ ہو یعنی حیوان انسان کے ان افراد کے لئے ثابت ہو جن افراد پر وصف عنوانی (انسان) بالفعل صادق ہو۔

پس اگر صفری کے موضوع پر اصغر کے ساتھ حکم بالا ایجاب نہ ہو، بلکہ بالسلب ہو تو اصغر وحد اوسط کے درمیان اتحاد نہیں پایا جائے گا، لہذا اوسط (انسان) پر اکبر (ناطق) کا بالفعل جو حکم ہو وہ ناطق کا حکم متعدی نہ ہوگا (حیوان) کی طرف جس کی وجہ سے قیاس منقطع نہ ہو سکے گا، لہذا معلوم ہوا کہ شکل ثالث کے منقطع ہونے کیلئے صفری کا موجبہ ہونا شرط ہے اور اگر اصغر و اوسط کے مابین اتحاد ثابت ہو (بایں طور کہ صفری میں ایجاب ہو) لیکن امکان فعلیت کا فرق رہے۔ بایں طور پر کہ کبریٰ میں موضوع کے افراد فعلیہ پر حکم ہو اور صفری میں موضوع کے افراد ممکنہ پر حکم ہو تو اس وقت بھی اوسط کا حکم اصغر کی طرف بالفعل متعدی نہ ہوگا، (عدم الاتحاد) لہذا قیاس منقطع نہ ہو سکے گا بنا بریں ثابت ہوا کہ شکل ثالث کے انتاج کے لئے صفری کا فعلیہ ہونا بھی شرط ہے۔

قوله مع کلیة احدهما الخ: یعنی صفری اور کبریٰ میں سے کم از کم کوئی ایک کلیہ ضرور ہو اس لئے کہ شکل ثالث کے دونوں مقدمے اگر جزیئہ ہوں ایک بھی کلیہ نہ ہو تو اصغر کے ساتھ اوسط کے جن بعض افراد پر حکم ہو وہ افراد مغائر ہو سکتے ہیں ان بعض افراد کے جن پر اکبر کے ساتھ حکم ہوا ہے اس صورت میں بھی حکم اکبر سے صفری کی طرف متعدی نہ ہو سکے گا، کیونکہ حد اوسط کمر نہیں، جس کی وجہ سے قیاس منقطع نہ ہوگا مثلاً ”بعض الحيوان انسان وبعض الحيوان فرس“ اس میں حد اوسط ”بعض الحيوان“ ہے لیکن جن بعض حیوان انسان ہونے کا حکم لگایا گیا ہے وہ اور ہیں اور جن ”بعض الحيوان“ پر فرس کا حکم لگایا ہے وہ حیوان اور ہیں۔

الحاصل: انتاج شکل ثالث کے لئے تین شرطیں ہیں:

(۱)۔۔۔ صغریٰ موجبہ ہوتا۔۔۔ (۲)۔۔۔ صغریٰ فعلیہ بھی ہوتا۔

(۳)۔۔۔ صغریٰ و کبریٰ سے ایک کا کلیہ ہوتا۔

لینتج الموجبة مع الموجبة الكلية أو بالعكس
موجبة جزئية ومع السالبة الكلية أو الكلية
مع الجزئية سالبة جزئية بالخلف أو عكس
الصغرى والكبرى ثم الترتيب ثم النتيجة
تا کہ دو (صغریٰ) موجبہ کلیہ و جزئیہ (موجبہ کلیہ) (کبریٰ) کے ساتھ یا اس
کے برعکس موجبہ جزئیہ اور (دو موجبہ صغریٰ) (سالہ کلیہ) (کبریٰ) کے ساتھ
یا (موجبہ) (کلیہ) (صغریٰ) (سالہ جزئیہ) (کبریٰ) کے ساتھ سالہ جزئیہ نتیجہ
پیدا کریں دلیل خلف کے یا عکس صغریٰ یا عکس کبریٰ پھر عکس نتیجہ

قوله لينتج الخ

شکل ثالث میں شرائط مذکورہ کے لحاظ سے ضرب منتهی چھ ہیں (جب کہ احتمال سولہ
ضربوں کا یہاں بھی ہے، لیکن صرف چھ ضربیں ہی نتیجہ دیں گی، کیونکہ ایجاب صغریٰ کی شرط
سے آٹھ ضربیں ساقط ہو جائیں گی، اور کسی ایک کے کلیہ ہونے کی وجہ سے دو ساقط ہو جائیں
گی) جو صغریٰ موجبہ کلیہ کو کبریٰ موجبہ کلیہ، سالہ کلیہ موجبہ جزئیہ اور سالہ جزئیہ کی طرف ملانے
سے اور صغریٰ موجبہ جزئیہ کو کبریٰ موجبہ کلیہ اور سالہ کلیہ کی طرف ملانے سے حاصل ہیں تفصیل
کیلئے نقشہ دیکھئے۔

نقشہ شکل ثالث

نمبر	صغریٰ	کبریٰ	کیفیت	مثال صغریٰ	مثال کبریٰ	نتیجہ
۱	موجبہ کلیہ	موجبہ کلیہ	مثبت	کل انسان حیوان	کل انسان باطن	بعض الخیون باطن
۲	موجبہ کلیہ	موجبہ جزئیہ	مثبت	کل انسان حیوان	بعض الانسان عالم	بعض الخیون عالم
۳	موجبہ کلیہ	سالبہ کلیہ	مثبت	کل انسان حیوان	لاشی من الانسان بحمار	بعض الخیون ایس بحر
۴	موجبہ کلیہ	سالبہ جزئیہ	مثبت	کل انسان حیوان	بعض الانسان ایس بعالم	بعض الخیون ایس بعالم
۵	موجبہ جزئیہ	موجبہ کلیہ	مثبت	بعض الخیون انسان	کل حیوان جسم	بعض الانسان جسم
۶	موجبہ جزئیہ	موجبہ جزئیہ	غیر صحیح	دوسری شرط نہیں		
۷	موجبہ جزئیہ	سالبہ کلیہ	مثبت	بعض الخیون انسان	لاشی من الخیون ان عمر	بعض الانسان ایس عمر
۸	موجبہ جزئیہ	سالبہ جزئیہ	غیر صحیح	دوسری شرط نہیں		
۹	سالبہ کلیہ	موجبہ کلیہ	غیر صحیح	پہلی شرط نہیں		
۱۰	سالبہ کلیہ	موجبہ جزئیہ	غیر صحیح	پہلی شرط نہیں		
۱۱	سالبہ کلیہ	سالبہ کلیہ	غیر صحیح	پہلی شرط نہیں		
۱۲	سالبہ کلیہ	سالبہ جزئیہ	غیر صحیح	پہلی شرط نہیں		
۱۳	سالبہ جزئیہ	موجبہ کلیہ	غیر صحیح	پہلی شرط نہیں		
۱۴	سالبہ جزئیہ	موجبہ جزئیہ	غیر صحیح	دونوں شرطیں نہیں		
۱۵	سالبہ جزئیہ	سالبہ کلیہ	غیر صحیح	پہلی شرط نہیں		
۱۶	سالبہ جزئیہ	سالبہ جزئیہ	غیر صحیح	دونوں شرطیں نہیں		

نوٹ: چھ ضرب منتجہ اس بات میں مشترک ہیں کہ نتیجہ سب کا جزئیہ ہے، لیکن ان میں سے تین ضربوں کا نتیجہ موجبہ جزئیہ ہے اور تین سالبہ جزئیہ ہے۔

موجبہ جزئیہ نتیجہ دینے والی ضربیں

- ۱۔ کل انسان حیوان
وکل انسان ناطق
فبعض الحيوان ناطق
بعض الانسان حيوان
وکل انسان ناطق
فبعض الحيوان ناطق
کل انسان حیوان
وبعض الانسان كاتب
فبعض الحيوان كاتب
- ۲۔ کل انسان حیوان
وکل انسان ناطق
فبعض الحيوان ناطق
بعض الانسان حيوان
وکل انسان ناطق
فبعض الحيوان ناطق
کل انسان حیوان
وبعض الانسان كاتب
فبعض الحيوان كاتب
- ۳۔ کل انسان حیوان
وکل انسان ناطق
فبعض الحيوان ناطق
بعض الانسان حيوان
وکل انسان ناطق
فبعض الحيوان ناطق
کل انسان حیوان
وبعض الانسان كاتب
فبعض الحيوان كاتب

سالبہ جزئیہ نتیجہ دینے والی ضربیں

- ۴۔ کل انسان حیوان
ولاشئ من الانسان بفرس
فبعض الانسان ليس بفرس
بعض الانسان حيوان
ولاشئ من الانسان بحجر
فبعض الحيوان ليس بحجر
کل انسان حیوان
بعض الحيوان ليس بكاتب
فبعض الحيوان ليس بكاتب
- ۵۔ کل انسان حیوان
ولاشئ من الانسان بفرس
فبعض الانسان ليس بفرس
بعض الانسان حيوان
ولاشئ من الانسان بحجر
فبعض الحيوان ليس بحجر
کل انسان حیوان
بعض الحيوان ليس بكاتب
فبعض الحيوان ليس بكاتب
- ۶۔ کل انسان حیوان
ولاشئ من الانسان بفرس
فبعض الانسان ليس بفرس
بعض الانسان حيوان
ولاشئ من الانسان بحجر
فبعض الحيوان ليس بحجر
کل انسان حیوان
بعض الحيوان ليس بكاتب
فبعض الحيوان ليس بكاتب

مصنف کے قول لیبتج الموجدتان الح میں ضرب ستہ میں سے ضرب اول سوم اور پنجم کا بیان ہے اور مع السالبة الكلية میں ضرب دوم چہارم اور ششم کا بیان ہے۔

ضرب ثالث ضرب ثانی کا عکس ہے یعنی وہ شکل ثالث جو صغریٰ موجبہ کلیہ اور کبریٰ موجبہ جزئیہ سے مرکب ہو اور اس ضرب کی طرف مصنف نے اپنے قول ”أوبالعکس“ کہہ کر اشارہ فرمایا ہے۔

یعنی مصنف کا قول ”لینتج الموجبتان مع الموجبة“ چھ ضربوں میں سے دو ضربوں کو شامل ہے ضرب اول جو دو موجبہ کلیہ سے مرکب ہو ضرب پنجم جو موجبہ کلیہ و موجبہ جزئیہ سے مرکب ہو تو مصنف کی ”بالعکس“ سے مراد فقط دوسرے ضرب یعنی پنجم کا عکس ہے (ضرین مذکورین کا عکس مراد نہیں) کیونکہ اس میں ایک جدید ضرب، ضرب سوم حاصل ہوتی ہے ضرب اول کے عکس میں ایسا نہیں ہے کیونکہ اول کا عکس تو اول ہی ہے۔

اولہ نتائج شکل ثالث

شکل ثالث میں ضرب منبجہ سے جو نتیجہ نکلتا ہے اس کے انتاج کی تین دلیلیں ہیں:

(۱) خلف: (واضح رہے کہ شکل ثانی میں جو دلیل خلف ذکر کی گئی تھی وہ اور ہے کیونکہ وہاں پر نتیجہ کی نقیض کو صغریٰ بنایا جاتا ہے) یہاں اس کی صورت یہ ہے کہ نتیجہ کی نقیض کو کبریٰ اور قیاس کے صغریٰ کو صغریٰ بنا کر شکل اول ترتیب دیں اس کا نتیجہ اصل قیاس کے کبریٰ کے منافی یا نقیض ہوگا۔ مثلاً ضرب اول میں یوں کہیں جب ”کل انسان حیوان وکل انسان ناطق“ صادق ہوگا تو اس کا نتیجہ ”بعض الانسان ناطق“ ضرور صادق ہوگا۔ اگر یہ نتیجہ صادق نہ ہوگا تو اس کی نقیض ”لا شئی من الحيوان بناطق“ ضرور صادق ہوگی اور جب یہ نقیض صادق ہوگی تو اس کو کبریٰ اور اصل قیاس کے صغریٰ کو صغریٰ بنا کر شکل اول یوں ترتیب دیں گے ”کل انسان حیوان ولا شئی من الحيوان بناطق“ اس کا نتیجہ ”لا شئی من الانسان بناطق“ ہوگا اور یہ نتیجہ اصل قیاس کے کبریٰ یعنی ”کل انسان ناطق“ کے منافی ہے اور چونکہ اصل قیاس کا کبریٰ مفروض الصدق ہے اس لئے بالضرورة نتیجہ ہی کا ذب ہے (کیونکہ اجتماع المتناقضین محال ہے)۔

یہ دلیل شکل ثالث کی ضرب ستہ میں جاری ہے کیونکہ شکل ثالث کا نتیجہ جزئیہ ہوتا ہے اور جزئیہ کی نقیض کلیہ ہے جو شکل اول کا کبریٰ ہو سکتا ہے اور شکل ثالث میں چونکہ ایجاب

الصغریٰ شرط ہے اس لئے شکل ثالث کا صغریٰ، شکل اول کا بھی صغریٰ بن سکتا ہے۔

(۲) عکس الصغریٰ: یعنی شکل ثالث کے صغریٰ کا عکس نکال کر شکل اول ترتیب دیں اس کا نتیجہ بعینہ نتیجہ مطلوب ہوگا مثلاً ضرب اول میں صغریٰ کا عکس نکال کر شکل اول یوں ترتیب دیں ”بعض الحیوان انسان وکل انسان ناطق“ اس کا نتیجہ ”بعض الحیوان ناطق“ ہوگا اور یہی بعینہ نتیجہ مطلوب ہے۔

یہ دلیل صرف (ضروب منجہ میں) ضرب ۲۱، ۲۲ اور ۵ میں جاری ہے، کیونکہ چار ضربوں میں کبریٰ کلیہ ہے، جو شکل اول کا کبریٰ بن سکتا ہے۔ ضرب ۶، ۳ میں یہ دلیل جاری نہیں ہو سکتی، کیونکہ ان میں کبریٰ جزئیہ ہے جو شکل اول کا کبریٰ نہیں بن سکتا۔

(۳) عکس الکبریٰ ثم عکس الترتیب ثم عکس النتیجہ:

یعنی شکل ثالث کے کبریٰ کا عکس کر دیا جائے اس سے شکل رابع بن جائیگی پھر شکل رابع کی ترتیب الٹ کر شکل اول کر دیا جائے پھر شکل اول کا نتیجہ نکال کر اس نتیجہ کا عکس کر دیا جائے اس عکس سے نتیجہ مطلوبہ حاصل ہو جائیگا مثلاً ”کل انسان حیوان وکل انسان ناطق“ کا نتیجہ ہے ”بعض الحیوان ناطق“ اس نتیجہ کو جانچنے کیلئے کبریٰ کا عکس مستوی بنا کر شکل رابع بنائی جائے کہ ”کل انسان حیوان وبعض الناطق انسان“ پھر اسکی ترتیب الٹ کر شکل اول بنائی جائے کہ ”بعض الناطق انسان وکل انسان حیوان“ نتیجہ آئے گا ”بعض الناطق حیوان“ اور اس کا عکس مستوی ہے بعض الحیوان ناطق جو بعینہ شکل ثالث کا نتیجہ ہے پس ثابت ہوا کہ شکل ثالث نے صحیح نتیجہ دیا تھا۔ یہ دلیل صرف ضرب اول و ثالث میں جاری ہو سکتی ہے کیونکہ ان دونوں ضربوں میں کبریٰ موجبہ ہے جس کا عکس مستوی بھی موجبہ آئے گا جو شکل اول کا صغریٰ بن سکتا ہے اور صغریٰ کلیہ ہے جو شکل اول کا کبریٰ بن سکتا ہے باقی چار ضربوں میں یہ دلیل جاری نہیں ہو سکتی کیونکہ ضرب چہارم و پنجم میں کبریٰ سالبہ کلیہ ہے جس کا عکس بھی سالبہ کلیہ آئے گا جو شکل اول کا صغریٰ نہیں بن سکتا نیز ضرب پنجم میں صغریٰ جزئیہ بھی ہے جو شکل اول کا کبریٰ نہیں بن سکتا اور ضرب ششم میں یہ دلیل اسلئے جاری نہیں ہو سکتی کہ اس میں کبریٰ سالبہ جزئیہ ہے جس کیلئے عکس مستوی نہیں

ہے اور ضرب دوم میں بھی صغریٰ جزئیہ ہے جو شکل اول کا کبریٰ نہیں بن سکتا۔

وفی الرابع: ايجابها مع كلية الصغرى أو اختلا فهما مع كلية احدهما لينتج الموجبة الكلية مع الاربع والجزئية مع السالبة الكلية والسالبتان مع الموجبة الكلية وكليتهما مع الموجبة الجزئية جزئية موجبه ان لم يكن يسلب والافسالة بالخلف او بعكس الترتيب ثم النتيجة او بعكس المقدمتين او بالرد الى الثانى بعكس الصغرى او الثالث بعكس الكبرى اور شکل رابع میں دونوں مقدموں کا ايجاب صغریٰ کی کلیت کے ساتھ یا دونوں مقدموں کا کیف میں مختلف ہونا دونوں میں سے ایک کی کلیت کے ساتھ مشروط ہے تاکہ صغریٰ موجبہ چار (کبریات) اور صغریٰ (موجبہ جزئیہ) (کبریٰ) سالبہ کلیہ کے ساتھ اور دو صغریٰ سالبہ کلیہ (کبریٰ) موجبہ جزئیہ کے ساتھ جزئیہ موجبہ نتیجہ پیدا کریں اگر سلب نہ ہو ورنہ سالبہ دلیل خلف سے یا عکس ترتیب پھر عکس نتیجہ یا دونوں مقدموں کے عکس سے یا صغریٰ کا عکس کر کے شکل ثانی بنادینے سے یا کبریٰ کا عکس کر کے شکل ثالث بنادینے سے

یہاں سے مصنف ”شکل رابع کے نتیجہ دینے کی شرائط بیان فرما رہے ہیں تو کم و کیف کے اعتبار سے شکل رابع کے نتیجہ دینے کی شرطیں دو قسم کی ہیں اور ہر دو قسموں میں سے ایک کا پایا جانا ضروری ہے اگرچہ دونوں بھی ایک ساتھ پائی جاسکتی ہیں۔

(۱) پہلی قسم کی شرط: ”ایجاب المقدمتين مع كلية الصغرى“ یعنی صغریٰ و کبریٰ دونوں موجبہ ہوں اور صغریٰ کلیہ ہو۔ اس لحاظ سے دو ضربیں فتح ہوں گی۔

(۲) دوسری قسم کی شرط: یہ ہے ”اختلاف المقدمتين فى الكيف“ ”ہو اور“ ”کلیہ احدهما ہو“ یعنی اگر پہلی شرط نہ پائی جائے اور یہ دوسری شرط یعنی صغریٰ و کبریٰ دونوں کا ايجاب و سلب میں مختلف ہونا اور دونوں کا جزئیہ نہ ہونا پایا جائے خواہ دونوں کلیہ ہوں یا فقط

صغریٰ یا فقط کبریٰ کلیہ ہو تو تب بھی شکل رابع نتیجہ دے گی۔ اس لحاظ سے ضروب منجہ آٹھ ہوں گی۔ مصنف اپنے قول ”لیسنتج الح“ سے ان آٹھ ضروب منجہ کو بیان کر رہے ہیں آپ ضروب منجہ اور غیر منجہ سب کی تفصیل دیئے گئے نقشے میں دیکھئے۔

نقشہ شکل رابع

نمبر	صغریٰ	کبریٰ	کیفیت	مثال صغریٰ	مثال کبریٰ	نتیجہ
۱	موجبہ کلیہ	موجبہ کلیہ	مخ	کل انسان مطلق	کل کاتب انسان	بعض المطلق کاتب
۲	موجبہ کلیہ	موجبہ جزئیہ	مخ	کل انسان مطلق	بعض المطلق ان انسان	بعض المطلق حیوان
۳	موجبہ کلیہ	سالبہ کلیہ	مخ	کل انسان مطلق	لاشی من البشر بناسان	بعض المطلق لیس بغیر
۴	موجبہ کلیہ	سالبہ جزئیہ	مخ	کل فرس مہال	بعض الانسان لیس بغیر	بعض المہال لیس بناسان
۵	موجبہ جزئیہ	موجبہ کلیہ	غیر مخ	دونوں شرطیں مفقود		
۶	موجبہ جزئیہ	موجبہ جزئیہ	غیر مخ	دونوں شرطیں مفقود		
۷	موجبہ جزئیہ	سالبہ کلیہ	مخ	بعض المطلق ان انسان	لاشی من المجرع حیوان	بعض الانسان لیس بحر
۸	موجبہ جزئیہ	سالبہ جزئیہ	غیر مخ	دونوں شرطیں مفقود		
۹	سالبہ کلیہ	موجبہ کلیہ	مخ	لاشی من الانسان بحمار	کل مطلق انسان	لاشی من الحمار مطلق
۱۰	سالبہ کلیہ	موجبہ جزئیہ	مخ	لاشی من الحمار بناسان	بعض المطلق حمار	بعض الانسان لیس بحمار
۱۱	سالبہ کلیہ	سالبہ کلیہ	غیر مخ	دونوں شرطیں مفقود		
۱۲	سالبہ کلیہ	سالبہ جزئیہ	غیر مخ	دونوں شرطیں مفقود		
۱۳	سالبہ جزئیہ	موجبہ کلیہ	مخ	بعض المطلق ان لیس بحمار	کل فرس حیوان	بعض الحمار لیس بغیر
۱۴	سالبہ جزئیہ	موجبہ جزئیہ	غیر مخ	دونوں شرطیں نہیں		
۱۵	سالبہ جزئیہ	سالبہ کلیہ	غیر مخ	دونوں شرطیں مفقود		
۱۶	سالبہ جزئیہ	سالبہ جزئیہ	غیر مخ	دونوں شرطیں نہیں		

مذکورہ شرائط کا لحاظ کرنے کی وجہ سے شکل رابع کی سولہ ضربوں سے آٹھ ضربیں منہج ہیں اور آٹھ غیر منہج (عقیم) ہیں منہج ضربیں درج ذیل ہیں۔

- (۱) صغریٰ موجبہ کلیہ، کبریٰ موجبہ کلیہ (۲) صغریٰ موجبہ کلیہ، کبریٰ موجبہ جزئیہ
 (۳) صغریٰ سالبہ کلیہ، کبریٰ موجبہ کلیہ (۴) صغریٰ موجبہ کلیہ، کبریٰ سالبہ کلیہ
 (۵) صغریٰ موجبہ جزئیہ، کبریٰ سالبہ کلیہ (۶) صغریٰ سالبہ جزئیہ، کبریٰ موجبہ کلیہ
 (۷) صغریٰ موجبہ کلیہ، کبریٰ سالبہ جزئیہ (۸) صغریٰ سالبہ کلیہ، کبریٰ موجبہ جزئیہ

اگر نہ پہلی شرط پائی جائے اور نہ دوسری، تو شکل رابع نتیجہ نہ دے گی بلکہ عقیم ہوگی، اس لئے کہ جب دونوں شرطیں نہ پائیں جائیں تو تین صورتیں ممکن ہیں:

(۱)۔۔۔ یا تو دونوں سالبہ ہوں، یعنی شرط اول و ثانی کا جزء اول نہ ہو۔

(۲)۔۔۔ یا دونوں موجبہ ہوں، صغریٰ کے جزئیہ ہونے کے ساتھ، یعنی شرط اول کا جزء ثانی و شرط ثانی کا جزء اول نہ ہو۔

(۳)۔۔۔ یا دونوں جزئیہ ہوں اور مختلف فی الکلیف ہوں، یعنی شرط اول کا جزء اول

و ثانی اور شرط ثانی کا جزء ثانی نہ ہو، تو تین صورتوں میں اختلاف فی نتیجہ لازم آتا ہے جیسے پہلے کی مثال:

”لاشئى من الحجر بانسان، ولا شئى من الناطق بحجر“ اس صورت

میں صحیح نتیجہ موجبہ جزئیہ آتا ہے اور وہ یہ ہے: ”بعض الانسان ناطق“ لیکن اگر کبریٰ بدل دیا جائے اور یوں کہا جائے ”لاشئى من الفرس بحجر“ تو صحیح نتیجہ سالبہ سچا آتا ہے یعنی: ”لاشئى من الانسان بفرس“ چنانچہ اختلاف فی نتیجہ لازم آیا جو کہ عقیم کر دیتا ہے۔ دوسرے کی مثال:

”بعض الحيوان انسان، وكل ناطق حيوان“ اس صورت میں نتیجہ

موجبہ جزئیہ سچا آتا ہے ”بعض الانسان ناطق“ لیکن اگر مذکورہ کبریٰ کی جگہ یوں کہا جائے ”كل فرس حيوان“ تو نتیجہ سالبہ کلیہ سچا آتا ہے: ”لاشئى من الانسان بفرس“

تیسرے کی مثال:

”بعض الحيوان انسان، وبعض الجسم ليس بحيوان“ اس صورت میں نتیجہ موجب سچا آتا ہے، ”بعض الانسان جسم“ لیکن مذکورہ کبریٰ کی جگہ یوں کہا جائے ”بعض الحجر ليس بحيوان“ تو نتیجہ سالبہ سچا آتا ہے ”بعض الانسان ليس بحجر“۔

حاصل یہ ہے کہ تین صورتیں ہوئیں، جن میں آٹھ ضربیں داخل ہیں، جو نقشہ ضرور ۵، ۶، ۸، ۱۱، ۱۳، ۱۴، ۱۵، ۱۶ ہیں۔ اور ہر صورت میں نتیجہ مختلف رہے گا۔ جو عدم انتاج کی دلیل ہے۔

”ثم أن المصنف“ یہاں سے شارح ایک سوال کا جواب دے رہے ہیں۔

تقریر سوال یہ ہے کہ مصنف نے باعتبار جہت شکل راجع کی شرط بیان نہیں کی، جیسا کہ بقیہ اشکال میں کی۔۔۔؟

جواب یہ دیا کہ اس شکل کا اعتبار بہت کم ہے اس لئے کہ یہ طبیعت سے دور ہے اس وجہ سے مصنف نے باعتبار جہت کے اس انتاج کی شرائط بیان نہیں کی ہیں۔ ”قوله وفي عبارة المصنف تسامح الخ“ مصنف (ماتن) کی عبارت میں تسامح اس وجہ سے ہے کہ قول مصنف ”ان لم يكن يسلب“ ”جزئية موجبة“ کی قید ہے اور اس صورت میں مصنف کی عبارت کا معنی یہ ہے کہ نتیجہ موجبہ جزئیہ ہوتا ہے اگر شکل کا کوئی مقدمہ سلب نہ ہو اور اگر کوئی مقدمہ سالبہ ہو تو نتیجہ سالبہ جزئیہ ہوگا نہ کہ موجبہ جزئیہ، حالانکہ یہ خلاف مقصود ہے، کیونکہ کبھی کوئی مقدمہ سالبہ ہوتا ہے مگر نتیجہ سالبہ کلیہ ہی دیتا ہے تو شارح کہتے ہیں کہ مصنف نے چونکہ جزئیہ موصوف اور موجبہ موصفت بنا کر ذکر کیا ہے، یعنی جزئیہ موجبہ اور پھر آگے اس صورت میں ”والافسالية“ کا مطلب ہوگا ”والافجزئية سالبية“ جس میں جزئیہ موصوف اور سالبہ موصفت ہے یہ خرابی اس وجہ سے آئی کہ اگر مصنف لفظ موجبہ کو جزئیہ پر مقدم کر دیتے اور یوں عبارت لاتے ”موجبة ان لم يكن يسلب والافسالية“ تو زیادہ اچھا ہوتا۔ کیونکہ اس وقت عبارت کا مطلب یہ ہو جائے گا، نتیجہ موجبہ جزئیہ ہے اگر کوئی مقدمہ سالبہ نہ ہو اور اگر کوئی مقدمہ سالبہ ہو تو نتیجہ سالبہ ہوتا ہے، خواہ کلیہ ہو یا جزئیہ کیونکہ اس صورت

میں ”سالۃ“ ”جزئیہ“ کی صفت نہیں بنے گی بلکہ ”سالۃ“ کے لئے آگے جزئیہ اور کلیہ دونوں صفت بن کر عموم کا معنی پیدا ہوگا اس وقت مقصود واضح ہو جاتا ہے لیکن جاننا چاہیے کہ اس وقت اگرچہ مقصود واضح ہو جاتا ہے لیکن عبارت موجود میں جو حسن ہے وہ باقی نہ رہے گا۔

اولہ انتاج شکل الرابع

شکل رابع کے انتاج کی پانچ دلیلیں ہیں:

(۱) دلیل خلف: یہ دلیل (غیر الذی سبق) ہے یہاں اس کی صورت یہ ہے کہ نتیجہ اگر تسلیم نہ کیا جائے تو اس کی نقیض کو ماننا پڑے گا، چنانچہ اسی نقیض کو قیاس کے صغریٰ یا کبریٰ کے ساتھ ملا کر شکل اول ترتیب دی جائے، پھر اس کا نتیجہ نکال کر اس کا عکس بنایا جائے۔ یہ عکس اگر اصل قیاس کے کبریٰ یا صغریٰ کا منافی یا نقیض ہو تو یہ نقیض باطل ہے اور نتیجہ صحیح ہے مثلاً ضرب اول میں یوں کہا جب ”کل انسان حیوان“ ”وکل ناطق انسان“ صادق ہوگا تو اس کا نتیجہ ”بعض الحيوان ناطق“ ضرور صادق ہوگا اگر یہ نتیجہ صادق نہ ہو تو اس کی نقیض ”لاشی من الحيوان بناطق“ ضرور صادق ہوگی اور جب یہ نقیض صادق ہوگی تو اس نقیض کو کبریٰ اور اصل قیاس کے صغریٰ کو برقرار رکھتے ہوئے شکل اول یوں ترتیب دیں گے ”کل انسان حیوان ولا شئی من الحيوان بناطق“ اس کا نتیجہ ”لا شئی من الانسان بناطق“ ہوگا جس کا عکس ”لا شئی من الناطق بانسان“ ہوگا تو یہ عکس نتیجہ اصل قیاس کے کبریٰ یعنی ”کل انسان ناطق“ کے منافی ہے۔ اور چونکہ اصل قیاس کا کبریٰ مفروض الصدق ہے اس لئے بالضرورة یہ عکس نتیجہ ہی کا ذب ہوگا اور جب یہ عکس نتیجہ کا ذب ہوگا تو بالضرورة نتیجہ بھی کا ذب ہوگا کیونکہ قضیہ کا عکس قضیہ کو لازم ہوتا ہے اور کذب لازم کذب ملزوم کو مستلزم ہے اس طرح اسی طرح نقیض کو لیکر اگر کبریٰ کے ساتھ ملایا جائے تو اس نتیجہ کا عکس صغریٰ کے منافی ہوگا۔ یہ دلیل ضرب ۱، ۲، ۳، ۴، ۵ میں جاری ہوتی ہے باقی تین میں یہ جاری نہیں ہوتی۔ ضرب سابع و سادس میں اس وجہ سے جاری نہیں ہوتی کہ ان کا عکس نتیجہ اصل قیاس کے کبریٰ یا صغریٰ کے منافی یا نقیض نہیں ہے اور ضرب ثامن میں اس وجہ سے کہ اس کا صغریٰ و کبریٰ شکل اول کے صغریٰ و کبریٰ بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا۔

(۲) دوسری دلیل عکس ترتیب پھر عکس نتیجہ یعنی شکل رابع میں صغریٰ کو کبریٰ کی جگہ اور کبریٰ کو صغریٰ کی جگہ کر دیا جائے جس سے شکل اول بن جائیگی۔ پھر اس کا نتیجہ نکال کر نتیجہ عکس نکالیں پس یہ عکس اگر بعینہ شکل رابع کا نتیجہ ہو، تو یہ اس بات کی دلیل ہوگی کہ شکل رابع نے صحیح نتیجہ دیا تھا۔ اور یہ دلیل ضرب ۲، ۱، ۳ میں جاری ہے، کیونکہ ان تینوں ضربوں میں صغریٰ کلیہ ہے جو شکل اول کا کبریٰ بن سکتا ہے اور کبریٰ موجبہ ہے جو شکل اول کا صغریٰ بن سکتا ہے اور نتیجہ موجبہ جزئیہ یا سالبہ کلیہ منعکس ہوتا ہے نیز ضرب ثامن میں بھی یہ دلیل جاری ہو سکتی ہے بشرطیکہ اس کا نتیجہ سالبہ جزئیہ قابل انعکاس یعنی احد الی متین (مشروط خاصہ، عرفیہ خاصہ) ہو، باقی چار ضربوں میں یہ دلیل مطلقاً جاری نہیں ہو سکتی۔ ضرب ۴، ۵، ۷ میں اس وجہ سے کہ کبریٰ ان تینوں ضربوں میں سالبہ ہے جو شکل اول کا صغریٰ نہیں بن سکتا، اور خاص ضرب خاص میں صغریٰ بھی جزئیہ ہے جو شکل اول کا کبریٰ نہیں ہو سکتا اور ضرب سادس میں اس وجہ سے کہ اس میں صغریٰ جزئیہ ہے بطور ایک مثال سمجھے ”صغریٰ: کل انسان حیوان۔ کبریٰ: کل ناطق انسان“ یہ شکل رابع ہے جس کا نتیجہ ہے ”بعض الحیوان ناطق“ عکس ترتیب یوں ہوگی کہ صغریٰ کو کبریٰ اور کبریٰ کو صغریٰ بنادیں گے یعنی ”کل ناطق انسان وکل انسان حیوان“ تو یہ شکل اول ہوگی جس کا نتیجہ ”بعض الناطق حیوان“ ہوگا اب اس نتیجہ کا عکس ہے ”بعض الحیوان ناطق“ جو بعینہ شکل رابع کا نتیجہ ہے یہ تو ضرب اول کی مثال تھی۔ وقس علیہ البواقی۔

(۳) عکس المقدمتین:

یعنی صغریٰ و کبریٰ دونوں میں سے ہر ایک اپنی اپنی جگہ پر ہوگا، مگر اپنی جگہ پر ہر مقدمہ کا عکس بنا کر اول ترتیب دیں اس کا نتیجہ بعینہ نتیجہ مطلوبہ ہوگا، یہ دلیل صرف، ضرب رابع و خاص میں جاری ہے، کیونکہ ان دونوں میں صغریٰ موجبہ جزئیہ ہے جو انعکاس کے بعد شکل اول کا صغریٰ بن سکتا ہے اور کبریٰ سالبہ کلیہ ہے جو بعد انعکاس کے شکل اول کا کبریٰ بن سکتا ہے۔ بقیہ ضربوں میں یہ دلیل جاری نہیں ہو سکتی۔ ضرب ۱، ۲، ۳، ۶، ۸ میں اس وجہ سے کہ ان میں کبریٰ موجبہ ہے اور اس کا عکس جزئیہ ہے جو شکل اول کا کبریٰ نہیں بن سکتا اور خاص

ضرب ثالث و ثامن میں کبریٰ سالبہ کلیہ ہے، جس کا عکس بھی سالبہ کلیہ ہے جو شکل اول کا صغریٰ، نہیں ہو سکتا۔ اور خاص ضرب سادس میں صغریٰ سالبہ جزئیہ ہے جس کا عکس ہی نہیں اور اگر ہو بھی (یعنی مادہ خاصیتین میں) تو سالبہ جزئیہ ہی ہوگا جو شکل اول کا صغریٰ نہیں ہو سکتا عکس المقدمتین کو بھی ایک مثال سے سمجھ جیسے صغریٰ: ”کل انسان ناطق کبریٰ: ولا شئی من الحجر بانسان“ جس کا نتیجہ ”بعض الناطق لیس بحجر“ اس نتیجہ کو جانچنے کیلئے دونوں مقدموں کا عکس مستوی نکال کر شکل اول بنائیں گے تو کہیں گے کہ ”کل ناطق انسان ولا شئی من الانسان بحجر“ نتیجہ اس کا ”بعض الناطق لیس بحجر“ ہوگا جو بعینہ شکل رابع کا نتیجہ ہے۔ وقس علیہ البواقی۔

(۴) عکس صغریٰ:

یعنی اصل قیاس کے صغریٰ کا عکس بنا کر شکل ثانی ترتیب دیں اس کا نتیجہ بعینہ نتیجہ مطلوبہ ہوگا۔ یہ دلیل ضرب ۳، ۴، ۵ میں جاری ہے، کیونکہ ضرب ثالث میں کبریٰ سالبہ کلیہ ہے، جس کا عکس سالبہ کلیہ ہے جو شکل ثانی کا صغریٰ ہو سکتا ہے اور کبریٰ موجبہ کلیہ ہے جو شکل ثانی کا کبریٰ ہو سکتا ہے۔ ضرب سادس میں بھی یہ دلیل جاری ہو سکتی ہے بشرطیکہ سالبہ جزئیہ (جو اس میں صغریٰ ہے) قابل انعکاس یعنی احدی الخاصیتین ہو۔ بقیہ چار میں یہ دلیل مطلقاً جاری نہیں ہو سکتی۔ ضرب اول و ثانی میں اس وجہ سے کہ ان دونوں میں دونوں مقدمے موجبہ ہیں جن کے عکس سے شکل نہیں بن سکتی اور اس کے ساتھ ساتھ خاص ضرب ثانی میں کبریٰ بھی جزئیہ ہے جو شکل ثانی کا کبریٰ نہیں ہو سکتا اور ضرب سابع و ثامن میں اس وجہ سے کہ ان میں بھی کبریٰ جزئیہ ہے عکس صغریٰ کی مثال جیسے: ”کل انسان ناطق، ولا شئی من الحجر بانسان“ یہ شکل رابع ہے جس کا نتیجہ ”بعض الناطق لیس بحجر“ ہے، اب صرف صغریٰ میں عکس کریں گے یعنی ”کل ناطق انسان“ ”ولا شئی من الحجر بانسان“ تو اب اس سے شکل ثانی بنا (کیونکہ حد اوسط دونوں میں محمول ہے) نتیجہ ہوگا ”بعض الناطق لیس بحجر“ وقس علیہ البواقی۔

(۵) عکس کبریٰ:

یعنی کبریٰ کا عکس بنا کر شکل ثالث ترتیب دیں اس کا نتیجہ بعینہ نتیجہ مطلوبہ ہوگا، یہ نیل ضرب ۲،۱ اور ۵ میں جاری ہے، کیونکہ ضرب اول و ثانی میں کبریٰ موجبہ ہے جس کا عکس موجبہ جزئیہ ہے جو شکل ثالث کا کبریٰ ہو سکتا ہے اور صغریٰ موجبہ کلیہ ہے جو شکل ثالث کا صغریٰ ہو سکتا ہے (لیکن ضرب اول و ثانی میں یہ دلیل ہر وقت جاری ہوتی ہے اس لئے کہ ان دونوں ضربوں کا کبریٰ موجبہ ہے اور وہ دائما منعکس ہوتا ہے اور جب کہ ضرب رابع و خامس کا کبریٰ سالبہ کلیہ ہے جس کا عکس بھی سالبہ کلیہ ہے اور صغریٰ موجبہ بھی ہے، تو شکل ثالث کی شرط پائی جاتی ہے۔ اس کبریٰ میں یہ ممکن ہے کہ یہ ”القضایا التسع الغير المنعکسة السوالب“ میں سے ہو پھر ”کلیۃ احداہما“ کی شرط نہ ہوگی اور شارح کی عبارت ”وہذا الاخیر لازم للاولین“ سے یہی مراد ہے) ضرب سابع میں یہ دلیل جاری ہو سکتی ہے، بشرطیکہ سالبہ جزئیہ جو اس میں کبریٰ ہے قابل انعکاس یعنی احدا فی صحتین ہو ضرب ۳، ۶، ۸ میں یہ دلیل مطلقا جاری نہیں ہو سکتی، کیونکہ ان تینوں ضربوں میں صغریٰ سالبہ ہے جو شکل ثالث کا صغریٰ نہیں بن سکتا، عکس کبریٰ کی مثال صغریٰ ”لا شئی من الانسان بحجر، کبریٰ: وکل ناطق انسان“ یہ شکل رابع ہو اب عکس کبریٰ کر کے ”لا شئی من الانسان بحجر، وکل انسان ناطق“ کہیں گے تو یہ شکل ثالث بنے گا، کیونکہ حد اوسط دونوں میں موضوع ہے۔ وقس علیہ البواقی وتدبر۔

وضابطۃ شرائط الاربع انه لا بدلھا

من عموم موضوعیۃ الاوسط مع

ملاقاتہ للاصغر بالفعل أو حملہ

علی الأكبر

اور چاروں شکلوں کی شرطوں کا ضابطہ یہ ہے کہ انتاج قیاس کے

لئے یہ ضرور ہے کہ یا اوسط کی موضوعیت عام ہو اس بات کے

ساتھ کہ اوسط یا اصغر کا ملاقی بالفعل ہونا، اکبر پر محمول ہو

شرائط اشکال اربعہ کا ضابطہ

یہاں ضابطہ کے اصطلاحی معنی ”قاعدہ کلیہ“ مراد نہیں ہے، بلکہ اس کے لغوی معنی ”ضبط کرنے والا“ گھیرنے والا“ مراد ہیں یعنی چاروں شکلوں کی جو شرطیں پہلے ہر شکل کے تحت میں الگ الگ بیان کی گئی ہیں، اب ان کو ایک عبارت میں سمیٹ کر بیان کیا جاتا ہے۔ اس ضابطے میں کم و کیف کے اعتبار سے چاروں شکلوں کے انتاج کی شرطوں کی طرف اور جہت کے اعتبار سے پہلے تین شکلوں کے انتاج کی شرائط کی طرف اشارہ ہے، اور باعتبار جہت شکل رابع کے بعض ضروب کے انتاج کی شرط یعنی فعلیت صغریٰ کی طرف جو اشارہ ہے وہ ضمناً وجعاً ہے نہ کہ اصلانہً و قصداً شارح کے قول ”خفیٰ ہذا الکلام الخ“ سے یہی مراد ہے۔

نوٹ: یہاں اولاً یہ سمجھئے کہ ضابطہ کی اس بحث میں جب کسی شکل کی طرف ”کمّاً و کیفاً وجہاً“ اشارہ ہو، تو آپ متن میں وہی شکل ملاحظہ فرمائیں اور پھر اس شکل کی شرط کو اس ضابطہ کے ساتھ منطبق کریں اس سے ضابطہ آسانی سے سمجھ میں آئے گا۔ ضابطہ میں دوامروں کا بیان ہے اشکال اربعہ کی تمام شرائط ان دوامروں میں داخل ہیں لیکن ان دوامروں میں سے ہر ایک امر دائر ہے دوامروں کے درمیان گویا ہر ایک امر کے ساتھ ایک ایک ضمیمہ بھی ہے اس طرح سے یہ چار امور ہو گئے۔ تفصیل یہ ہے کہ شکل کے فتح ہونے کے لئے ”احد الامرین بطریق منع الخلو“ شرط ہے یعنی دوامروں میں سے کم سے کم ایک کا پایا جانا ضروری ہے اور ممکن ہے کہ دونوں امر پائیں جائیں، کیونکہ منع الخلو میں اجتماع منع نہیں اس تردید کو ”امّا“ کے ساتھ ذکر کیا گیا ہے اور یہ بڑی تردید کہلائے گی۔

امراول: (انہ لابد سے لیکر حملہ علی الاکبر تک ہے) یا اوسط کی موضوعیت عام ہو، یعنی شامل ہو، اس لئے اوسط کی موضوعیت عام ہونے کا مطلب یہ ہوا کہ جس مقدمے (صغریٰ و کبریٰ) میں اوسط بطور موضوع واقع ہو وہ کلیہ ہو، جیسے کہ شکل اول کے کبریٰ میں ایسا ہوتا ہے، لیکن اگر اوسط دونوں مقدموں میں موضوع ہو (جیسا کہ شکل ثالث میں ہے) تو اس وقت صرف ایک مقدمے کا کلیہ ہونا ضروری ہے دوسرے کا کلیہ ہونا ضروری نہیں خواہ وہ کلیہ ہو یا جزئی، مطلب یہ کہ دونوں اگر کلیہ ہو جائیں تو حرج نہیں۔

نوٹ: امر اول کا ضمیر "احد لا مرین" بھی "بہر طریق منع الخلو" ہے (یعنی امر اول کے ساتھ کم از کم ایک امر کا پایا جانا ضروری ہے اور ممکن ہے دونوں امر پائیں جائیں اس تردید کی طرف "او" کے ساتھ اشارہ ہے اور یہ چھوٹی تردید ہے)۔ الحاصل قیاس کے جس مقدمہ میں اوسط موضوع ہو وہ کلیہ ہوتا ہے اگر دونوں میں اوسط موضوع ہوں تو پھر ایک کا کلیہ ہونا کافی ہے، لیکن اس کے ساتھ ساتھ مندرجہ ذیل دو باتوں میں سے ایک کا ہونا ضروری ہے۔

(۱)۔۔۔ مع ملاقاتۃ الخ لفظ "مع" کا تعلق عموم کے ساتھ ہے، یعنی یا عمومیت موضوع کے ساتھ اوسط اصغر کا ملاتی بالفعل ہو، (یعنی اوسط اصغر پر یا اصغر اوسط پر ایجاباً بالفعل محمول ہو، کیونکہ ملاقات جائیں سے ہوتی ہے برخلاف حمل کے کہ وہ جانب واحد سے ہوتا ہے۔ مطلب یہ کہ صغریٰ اوسط موضوع ہو یا محمول دونوں صورتوں میں صغریٰ موجبہ فعلیہ ہوں تو ملاقات میں یہ ضروری ہے کہ ایجاب ہو، کیونکہ اگر سلب ہو تو اس میں پھر سلب ملاقات ہوگی۔

(۲)۔۔۔ او حملہ علی الاکبر الخ یا عمومیت موضوع کے ساتھ اوسط اکبر پر ایجاباً محمول ہو (یعنی کبریٰ میں اگر اوسط محمول ہو تو کبریٰ موجبہ ہو، کیونکہ بصورت سلب عدم حمل ہوگا) یہاں تک شکل اول و ثالث کے تمام ضروب اور شکل رابع کے چھ ضربوں کے انتاج کی شرائط کی طرف اشارہ تھا۔ ان سب کی تطبیق اس طرح ہے کہ شکل اول کے کبریٰ میں اوسط موضوع ہوتا ہے اس لئے امر اول (عموم موضوعیۃ الاوسط) کے اعتبار سے ضروری ہے کہ شکل اول کا کبریٰ کلیہ ہو۔ شکل اول کے صغریٰ میں اوسط محمول ہوتا ہے، اس لئے امر اول کے ضمیر (۱) یعنی مع ملاقاتہ للاصغر بالفعل کے اعتبار سے ضروری ہے کہ شکل اول کا صغریٰ موجبہ فعلیہ ہو۔

(کم و کیف وجہت کے اعتبار سے شکل اول کے انتاج کی تمام شرطیں یعنی ایجاب الصغریٰ و فعلیہا اور کلیہ کبریٰ معلوم ہو گئیں)

شکل ثالث کے دونوں مقدموں میں حد اوسط موضوع ہوتا ہے اس لئے امر اول کے اعتبار سے ضروری ہے کہ شکل ثالث کا احدی المقدمتین کلیہ ہو۔ شکل ثالث کے صغریٰ میں ایجاب ہوتا ہے اس لئے امر اول کے ضمیر نمبر (۱) کے اعتبار سے ضروری ہے کہ شکل ثالث کا

عصری موجبہ فعلیہ ہو۔ (کم و کیف وجہت کے اعتبار سے شکل ثالث کی انتاج کی تمام شرطیں یعنی ایجاب صغریٰ اور اس کی فعلیت اور کلیہ احدی المقدمتین معلوم ہو گئیں)

شکل رابع کی ضرب ثالث و ثامن میں چونکہ کلیت صغریٰ اور ایجاب کبریٰ کی شرط متحقق ہے، اس لئے یہ دونوں کلیت صغریٰ کی وجہ سے امر اول اور ایجاب کبریٰ کی وجہ سے ضمیمہ نمبر ۲ میں داخل ہیں اسی طرح ضرب رابع و سابع میں کلیت صغریٰ اور ایجاب صغریٰ متحقق ہے، اس لئے کلیت صغریٰ کی وجہ سے یہ دونوں امر اول میں داخل ہیں اور ایجاب صغریٰ کی وجہ سے ضمیمہ نمبر (۱) میں داخل ہیں۔

شکل رابع کی ضرب ثانی و اول میں صغریٰ میں اوسط موضوع ہوتا ہے اور کبریٰ میں محمول اس لئے امر اول مع ضمیمہ نمبر (۱) و (۲) کے اعتبار سے ضروری ہے کہ ان دونوں ضربوں کا صغریٰ کلیہ اور موجبہ فعلیہ ہو اور کبریٰ موجبہ ہو ”او حملہ“ میں ”او“ مانعہ الخلو کے لئے ہے، اس لئے ایجاب صغریٰ اور ایجاب کبریٰ دونوں باتیں جمع ہو سکتی ہیں شارح کے قول ”کالاول“ کا مطلب ہے کہ بڑی تردید کی طرح چھوٹی تردید بھی مانعہ الخلو ہے۔

فائدہ: باعتبار کم و کیف شکل رابع کی چھ ضربوں کی انتاج کی شرطیں معلوم ہو گئیں بلکہ باعتبار جہت بھی چار ضربوں کے انتاج کی ذرا سی شرط یعنی فعلیت صغریٰ بھی معلوم ہو گئی۔

اعلم الخ: ماتن نے ”او حملہ علی الاکبر“ کہا ”اول الاکبر“ نہیں کہا جس کے معنی ”مع ملاقاتہ للاکبر“ کے ہو جاتے اور عبارت مختصر ہو جاتی، کیونکہ اس صورت میں ”للاکبر“ کا عطف ”للاصغر“ پر ہو جاتا اور عبارت یوں ہو جاتی ”مع ملاقاتہ للاصغر بالفعل اول الاکبر“ لیکن ایسا نہ کہنے کی وجہ یہ ہے کہ جیسے پہلے گذرا کہ ملاقات وضع و حمل دونوں کو شامل ہے بایں طور کہ اوسط محمول اور اکبر موضوع ہوا اکبر محمول و اوسط موضوع ہو، دونوں صورتوں میں ملاقات متحقق ہے (جب کہ حمل خاص ہے یعنی حد اوسط جب محمول ہو تو اس کو حمل کہتے ہیں اب لازم آئے گا کہ جو قیاس اس شکل اول کی ہیئت پر مرتب ہو جو مرکب ہے کبریٰ موجبہ کلیہ و صغریٰ سالبہ سے (جیسے ”لا شئ من الحجر بانفسہ“ ”وکل انسان ناطق“ تو وہ فتح ہو کیونکہ اس صورت میں موضوعیت اوسط کا عموم اور اکبر

حاصل اوسط پر ہونا دونوں متحقق ہیں (موضوعیت اوسط کا عموم تو ظاہر ہے) ”مع ملاقاتہ لاکبر“ اس لئے ہے کہ حد اوسط موضوع ہے اور حد اوسط اگر موضوع ہو تو اس کو بھی ملاقات کہہ سکتے ہیں جیسے حد اوسط محمول ہونے کی صورت میں اس پر ملاقات کا اطلاق ہو سکتا ہے، حالانکہ قیاس کی صورت مذکورہ منہج نہیں، کیونکہ یہ شکل اول ہے جس کے ایجاب الصغری شرط ہے اور وہ یہاں نہیں ہے اور ”حمل علی الاکبر“ کہنے کی صورت میں یہ خرابی لازم نہیں آئے گی، کیونکہ اس میں اکبر کا موضوع ہونا مفہوم ہوا ہے اور حمل متحقق ہے نیز ”لاکبر“ کہنے کی صورت میں لازم آئے گا اس قیاس کا منہج ہونا جو اس شکل ثالث کی ہیئت پر مرتب ہو جو صغریٰ سالبہ و کبریٰ موجبہ کلیہ سے مرکب ہے دونوں مقدموں میں سے ایک کے کلیہ ہونے کیساتھ جیسے:

”لا شئی امن الانسان بحجر“ ”وبعض الانسان ناطق“

کیونکہ اس میں بھی عمومیت موضوع اور اکبر کا حمل اوسط پر ہونا دونوں موجود ہیں (تو گویا اس میں بھی ”مع ملاقاتہ لاکبر“ کا تقاضا پورا ہو رہا ہے) حالانکہ اس کا منہج ہونا شرائط شکل ثالث کا مخالف ہے، کیونکہ اس شکل کے منہج ہونے کے لئے صغریٰ موجبہ و فعلیہ ہونا شرط ہے جو یہاں مفقود ہے، یہ بات یعنی ماتن کے ”لا اکبر“ نہ کہ کر ”أو حمله علی الاکبر“ کہنے کی وجہ بعض بڑے ماہرین پر ”امر مشتبہ رہا ہے“ اس لئے تم اس فرق کو اچھی طرح پہچان لو۔

واما من عموم موضوعية الاکبر مع الاختلاف
فی الکيف مع منافاة نسبة وصف الاوسط إلى
وصف الاکبر لنسبة إلى ذات الاصغر
یا اختلاف فی الکيف کے ساتھ اکبر کی موضوعیت عام ہو اس بات
کے ساتھ کہ وصف اوسط کی نسبت جو وصف اکبر کی طرف ہے
وصف اوسط کی اس نسبت کے منافی ہو جو ذات اصغر کی طرف ہے

امر ثانی:

قوله وإما من عموم موضوعية الاکبر الخ اس کا عطف ”اما من عموم مية موضوعية الاوسط“ پر ہے۔ یا اختلاف المقدمتين فی الکيف کے ساتھ اکبر کی

موضوعیت عام ہو (یعنی اگر اکبر کبریٰ میں موضوع ہو تو کبریٰ کلیہ ہو۔ اور ایجاب و سلب میں اصغر کے مخالف ہو)۔ شکل ثانی کے کبریٰ میں اکبر موضوع ہوتا ہے، اس لئے امر ثانی کے اعتبار سے ضروری ہے کہ شکل ثانی کا کبریٰ کلیہ ہو۔ اور کیف میں صغریٰ کے مخالف ہو جیسے صغریٰ ”بعض الحيوان انسان کبریٰ: ولا شئ من الحجر بانسان“ نتیجہ: ”لا شئ من الحيوان بحجر، اب حجر“ اکبر ہے جو کبریٰ میں موضوع ہے اس لئے کبریٰ کلیہ ہے۔ (کم و کیف کے اعتبار سے شکل ثانی کے انتاج کی دونوں شرطیں، یعنی ”اختلاف المقدمتين في الكيف وکلیۃ الکبریٰ“ معلوم ہو گئیں)۔

قوله فقد استعمل الخ شکل رابع کی ضرب ثالث، رابع، خامس و سادس کے کبریٰ میں اکبر موضوع ہوتا ہے اس لئے امر ثانی کے اعتبار سے ضروری ہے کہ ان چاروں شکلوں کا کبریٰ کلیہ ہو اور کیف میں صغریٰ کے مخالف ہو۔ شکل رابع کی ضرب ثالث و رابع میں امر اول بھی مع ضمیمہ پایا جاتا ہے ”کمامر“۔ اسلئے سابق میں کہا گیا تھا کہ شکل کے فتح ہونے کیلئے احد الامرین بطریق منع الخلو ضروری ہے۔ ”امامن عموم موضوعية الاوسط“ سے یہاں تک کم و کیف کے اعتبار سے شکل ثانی اور شکل رابع کے انتاج کی تمام شرطیں اور شکل اول و ثالث کے انتاج کی تمام شرطیں (کما و کیفاً و جہتاً) معلوم ہو چکیں۔

اب جہت کے اعتبار سے شکل ثانی کی شرائط کا ضابطہ بیان کرنا رہ گیا ہے اور شکل رابع کی باعتبار جہت شرطیں ہیں تو سہی، لیکن جہت کے اعتبار سے شرطوں کا تذکرہ تفصیل میں چھوڑ دیا تھا اس لئے اجمال میں بھی اس کو چھوڑ دیا ہے۔

مع منافاة یعنی أن القياس المنتج الخ:

شکل ثانی کی شرط جو کہ باعتبار جہت کے ہے اس کا ضابطہ یہ ہے، یعنی وہ قیاس منتج جو امر ثانی یعنی عموم موضوعیۃ الاکبر مع الاختلاف فی الکلیف پر مشتمل ہو جب کہ اوسط اس قیاس کے دونوں مقدموں صغریٰ و کبریٰ میں منسوب و محمول ہو جیسا کہ شکل ثانی میں ہوتا ہے، کہ اوسط دونوں مقدموں میں محمول ہوتا ہے تو اس وقت اس قیاس کے انتاج کیلئے شرط ثالث کا ہونا ضروری ہے اور وہ یہ ہے کہ کبریٰ، میں موضوع اور محمول کے درمیان نسبت کی جو

کیفیت (جہت) ہے وہ اس نسبت سے مغائر ہوئی ضروری ہے جو صغریٰ میں موضوع اور محمول کے درمیان ہے مثلاً کل فلک متحرك دائماً ولا شئ من الساکن بمتحرك بالفعل فلا شئ من الفلک بساکن دائماً اس قیاس کے کبریٰ میں وصف اوسط (متحرک) اور وصف اکبر (ساکن) میں سلب فعلیت کی نسبت ہے اور وصف اوسط (متحرک) اور ذات الصغر (فلک) کے درمیان دوام ایجاب کی نسبت ہے جو ایک دوسرے سے مغائر ہیں۔

نوٹ: نتیجہ کا موضوع اصغر اور محمول اکبر کہلاتا ہے اور موضوع ذات ہوتی ہے اور محمول وصف، لہذا اصغر ذات ہوگی اور اکبر وصف اور حد اوسط ہمیشہ وصف ہوتی ہے اسلئے ”اوسط“ اور ”اکبر“ کے ساتھ لفظ وصف لائے ہیں اور اصغر کے ساتھ لفظ ذات، لیکن اب تھوڑا یہاں اشکال یہ ہے کہ آپ نے جو کہا کہ ان دونوں نسبتوں کے درمیان تناقض اور منافات ہوگی تو تناقض کے لئے تو وحدت موضوع شرط ہے اور شکل ثانی کے مقدمات میں وحدت موضوع کا وجود تو نہیں ”لوا اتحاد طرفاهما“ سے شارح نے جواب دیا کہ یہ ضروری ہے کہ یہ دونوں نسبتیں دو کیفیتوں کے ساتھ اس طرح مکیف ہو کہ اگر ان دونوں نسبتوں کا موضوع بالفرض ایک مان لیا جائے (اگر چہ فی الحال موضوع مختلف ہو) تو یہ دونوں نسبتیں ایک ساتھ صادق نہ ہو سکیں، یعنی وحدۃ موضوع کے فرض کے بعد دونوں نسبتیں ایک ساتھ صادق نہ ہو سکیں، وحدۃ موضوع کے فرض کے بعد دونوں نسبتیں متنافی ہوں اگرچہ بالفعل اور فی الحال متنافی نہ ہوں جیسے ”کل انسان حیوان دائماً ولا شئ من الحجر بحیوان بالفعل“ یہ شکل ثانی ہے۔ فی الحال دونوں نسبتوں میں کوئی توافقی نہیں، لیکن اگر دو نسبتوں کے طرفین (موضوع و محمول) کا متحد ہونا فرض کیا جائے اور ظاہر ہے کہ اس صورت میں دونوں مقدموں کا موضوع ایک مان لیا جائیگا (اور یوں کہا جائیگا

”کل انسان حیوان“ ”ولا شئ من الانسان بحیوان“

تو دونوں مقدموں کی نسبتوں میں منافات متحقق ہو جائے گی۔ خلاصہ یہ ہوا کہ امر ثانی کے ساتھ یہ بھی ضروری ہے کہ اگر اوسط دونوں مقدموں میں محمول ہو تو ان دونوں نسبتوں میں منافات ہو۔

قوله هذا المنافاة الخ:

اس منافات سے شکل ثانی کی دونوں جہت والی شرطوں کی طرف اشارہ ہے۔ اسلئے کہ منافات مذکورہ و شکل ثانی کی دونوں جہت والی شرطوں میں ملازمت ہے، ملازمت کا مفہوم ان دونوں میں ادا کیا جاتا ہے۔

دعویٰ اول: جب شکل ثانی کی دونوں جہت والی شرطیں پائیں جائیں گی تو منافات مذکورہ پائی جائے گی۔
دعویٰ ثانی: جب شکل ثانی کی دونوں جہت والی شرطوں میں سے ایک شرط بھی مفقود ہوگی تو منافات مذکورہ ہرگز نہیں پائی جائے گی۔ شارح کی عبارت ”وہذہ المنافاة دائرۃ وجوداً وعدماً“ کا یہی مطلب ہے۔ یعنی منافات مذکورہ وجوداً وعدماً شکل ثانی کی جہت والی دونوں شکلوں کیساتھ دائرہ ہے اس سے ثابت ہو گیا کہ اگر یہ منافات پائی جائیگی تو شکل ثانی کا انتاج ثابت ہوگا اور اگر یہ منافات منقہ ہو جائے گی تو یہ انتاج بھی منقہ ہوگا۔
پہلے دعویٰ کا ثبوت: باعتبار جہت شکل ثانی کے انتاج کی دو شرطیں ہیں:

(۱)۔۔۔ صغریٰ پر دوام ذاتی یا کبریٰ پر دوام وصفی کا ثابت ہونا

(۲)۔۔۔ ممکنین کا اس شکل پر مشتمل نہ ہونا۔

مگر اس طرح کہ اگر صغریٰ ممکنین میں سے ہو تو کبریٰ ضروریہ یا مشروطہ عامہ یا مشروطہ خاصہ ہو۔ اور کبریٰ ممکنین میں سے ہو تو صغریٰ صرف ضروریہ ہو۔
ان دونوں شرطوں کے اعتبار سے شکل ثانی ان چار صورتوں میں منحصر ہوگی۔

کبریات	صغریات
ماسوائے ممکنین	دائمین
دائمین، عامتین، خاصتین	ماسوائے ممکنین و دائمین
ضروریہ، مشروطتین	ممکنین
ممکنین	ضروریہ

اب ہم کہتے ہیں ان چار صورتوں میں جو بھی پائی جائے گی منافات ضرور پائی جائے گی۔
پہلی صورت میں منافات کا ثبوت:

قولہ فلا نہ الخ چونکہ اس صورت میں کبریات میں سب سے اعم مطلقہ عامہ ہے

اور جب ایک شئی اور اس کے اعم میں منافات ہوتی ہے تو اس شئی اور اس کے اخص میں بھی منافات ہوتی ہے۔ اسلئے ہم صغریٰ داغمتین اور کبریٰ مطلقہ عامہ کو لیکر منافات ثابت کرتے ہیں، اسی سے صغریٰ داغمتین اور کبریٰ ماسوائے مطلقہ عامہ میں بھی منافات ثابت ہو جائیگی فرض کرو کہ صغریٰ موجبہ اور کبریٰ سالبہ ہے اس لئے صغریٰ میں یہ حکم ہوگا کہ وصف اوسط ذات اصغر کو دائماً ثابت ہے۔ اور کبریٰ میں یہ حکم ہوگا کہ وصف اوسط ذات اکبر سے بالفعل مسلوب ہے۔ اور چونکہ ذات موضوع وصف موضوع کو لازم ہوتا ہے اس لئے جب وصف اوسط ذات اکبر سے بالفعل مسوب ہوگا تو وصف اوسط وصف اکبر سے بھی ضرور مسوب ہوگا۔ پس یہاں دو نسبتیں ہوں گی، ایک وصف اوسط کی نسبت ذات اصغر کی طرف بدوام ایجاب اور دوسری وصف اوسط کی نسبت وصف اکبر کی طرف بدوام سلب اور اس میں شک نہیں کہ ان دونوں نسبتوں میں منافات ہے۔ (بلکہ اختلاف فی الکلم کی صورت میں تناقض ہے) کیونکہ یہ ممکن نہیں ہے کہ اگر مقدمتین میں موضوع متحد ہوں تو دوام ایجاب وفعلیت سلب ایک ساتھ صادق ہوں، جیسے ”کل انسان حیوان دائماً، ولا شئی من الانسان بحیوان بالفعل“ یا ”بعض الانسان حیوان دائماً، ولا شئی من الانسان بحیوان بالفعل“۔ صغریٰ سالبہ اور کبریٰ موجبہ کو بھی اسی پر قیاس کرلو۔

دوسری صورت میں منافات کا ثبوت:

قوله وكذا اذا كانت الخ چونکہ اس صورت کے صغریات میں سب سے اعم مطلقہ عامہ ہے اس لئے ہم صغریٰ مطلقہ عامہ کو لے کر منافات ثابت کرتے ہیں۔ فرض کرو کہ صغریٰ سالبہ اور کبریٰ موجبہ ہے۔ اس لئے صغریٰ میں وصف اوسط کی نسبت ذات اصغر کی طرف بفعلیت سلب ہوگی اور چونکہ کبریٰ ان قضایا میں سے ہے جن میں دوام وصفی پایا جاتا ہے اس لئے کبریٰ میں وصف اوسط کی نسبت وصف اکبر کی طرف بدوام ایجاب بحسب الوصف ہوگی، اور اس میں شک نہیں کہ ان دونوں نسبتوں میں منافات ہے، کیونکہ اتحاد موضوع کے وقت ان دونوں کا ایک ساتھ صادق ہونا ممکن نہیں جیسے ”لا شئی من الانسان بحیوان بالفعل وکل انسان حیوان بالدوام یا بالضرورة“ صغریٰ موجبہ اور کبریٰ سالبہ

کو بھی اسی پر قیاس کرو

تیسری صورت میں منافات کا ثبوت:

و کذا اذا كانت الصغرى ممکنه الخ گذشتہ صورتوں میں منافات کا ہونا باعتبار شرط اول ہے، اب شرط ثانی کے اعتبار سے شارح منافات ثابت کرتا ہے۔ فرض کرو کہ صغریٰ موجبہ اور کبریٰ سالبہ ہے۔ اس لئے صغریٰ میں وصف اوسط کی نسبت ذات اصغر کی طرف بامکان ایجاب ہوگی اور کبریٰ میں وصف اوسط کی نسبت (مادہ ضروریہ میں ذات اکبر کے واسطے سے) اور مادہ مشروطیتین میں بلا واسطہ (وصف اکبر کی طرف بضرورت سلب ہوگی اور اس میں شک نہیں کہ ان دونوں صورتوں میں منافات ہے۔ کیونکہ اتحاد موضوع کے وقت ان دونوں کا ایک ساتھ صادق ہونا ممکن نہیں جیسے: ”کل کاتب متحرك الاصابع بالامکان ولاشئ من الکاتب بمتحرك الاصابع بالضرورة“ صغریٰ سالبہ و کبریٰ موجبہ کو بھی اسی پر قیاس کرو۔ چوتھی صورت میں منافات کا ثبوت:

فرض کرو کہ صغریٰ موجبہ و کبریٰ سالبہ ہے۔ اس لئے صغریٰ میں وصف اوسط کی نسبت ذات اصغر کی طرف بضرورت ایجاب ہوگی اور کبریٰ میں وصف اوسط کی نسبت (ذات اکبر کے واسطے سے) وصف اکبر کی طرف بامکان سلب ہوگی۔ ”ولاشك أن بین هاتین السیبتین منافاة“ کیونکہ اتحاد موضوع کے وقت ان دونوں کا ایک ساتھ صادق ہونا ممکن نہیں ہے۔ جیسے ”کل کاتب حیوان بالضرورة، ولاشئ من الکاتب بحیوان بالامکان“ شارح کا مقصد یہ ہے کہ شکل ثانی کا انتاج باعتبار جہت جن دو شرطوں پر موقوف ہے اگر وہ دونوں شرطیں متحقق ہوں، تو صغریٰ و کبریٰ کی دونوں نسبتوں کے درمیان منافات ضرور ثابت ہوگی اور دونوں شرطوں میں سے ایک بھی منقہ ہونے کی صورت میں منافات نہ ہوگی اور شکل ثانی منقہ نہ بنے گی۔ چنانچہ شارح نے شرطین کا لحاظ کر کے ان صورتوں کو بیان کیا ہے جن کے احتمالات میں شکل ثانی کے صغریٰ و کبریٰ میں اور ثابت کیا کہ ان تمام صورتوں میں صغریٰ و کبریٰ کی دونوں صورتوں کے مابین منافات ضرور متحقق ہے لہذا ان تمام صورتوں میں شکل ثانی منقہ ہے۔ پس معلوم ہوا کہ یہ نہیں ہو سکتا کہ شرطین متحقق ہوں اور شکل ثانی کے صغریٰ و کبریٰ

کے مابین منافاة متحقق نہ ہو۔

دوسرے دعوے کا ثبوت:

قولہ اما أنها دائرة الخ منافات میں اور شرطوں میں جو تلازم وجود کے اعتبار سے ہے اسکو شارح نے بیان کر دیا اب عدم کے اعتبار سے جو تلازم ہے دعویٰ ثانی میں اس کو بیان کرتے ہیں حاصل یہ کہ جب دونوں شرطوں میں سے ایک شرط بھی منفی ہو جائے تو منافات مزکورہ متحقق نہ ہوگی۔

اس دعوے میں تین شقیں ہیں:

(۱) حرف پہلی شرط مفقود ہوا کی صورت یہ ہے۔

کبریات	صغریات
وقتیّین۔ وجودیّین مطلقہ عامہ	ماسوائے دائمین و ممکنین

(۲) صرف دوسری شرط مفقود ہو۔ اسکی صورتیں یہ ہیں:

کبریات	صغریات
دائمہ عرفیّین ممکنین	ممکنین دائمہ

(۳) دونوں شرطیں مفقود ہوں۔ اس کی صورتیں یہ ہیں:

کبریات	صغریات
ممکنین ماسوائے دائمین و عامتین و خاصتین	ماسوائے دائمین و ممکنین ممکنین

اب ہم کہتے ہیں کہ ان تینوں شقوں میں سے کسی شق پر منافات مذکور نہیں پائی جائے گی پہلی شق پر عدم منافات کا اثبات:

فلانہ الخ چونکہ اس شق پر صغریات میں سب سے اخص مشروط خاصہ اور کبریات میں سب سے

اخص وہیہ ہے اور جب دو اخص میں منافات نہیں ہوتی تو یقیناً ان کے دونوں اعم میں بھی منافات نہیں ہوتی، اس لئے ہم صغریٰ مشروط خاصہ اور کبریٰ وقتیہ کو لیکر عدم منافات ثابت کرتے ہیں اسی سے باقی صورتوں میں بھی عدم منافات کا ثبوت ہو جائے گا، فرض کرو کہ صغریٰ موجبہ اور کبریٰ سالبہ ہے اس لئے صغریٰ میں ضرورت ایجاب بحسب الوصف لادائم اور کبریٰ کی ضرورت سلب بحسب الوقت لادائم پائی جائے گی۔ اور ظاہر ہے کہ ان دونوں میں منافات نہیں ہے، کیونکہ ممکن ہے کہ وجود وصف موضوع کا وقت جس میں ایجاب ضروری لادائم ہے اس وقت معین کے مغائر ہو، جس میں سلب ضروری لادائم ہے اس لئے اتحاد موضوع ہونے کی حالت میں یہ دونوں ایک ساتھ صادق ہوتے ہیں جیسے ”کل منحسف مظلم بالضرورة مادام منحسفاً لادائماً ولا شئی من منحسف بمظلم بالضرورة وقت التربیع لادائماً“۔ صغریٰ سالبہ اور کبریٰ موجبہ کو بھی اسی پر قیاس کراؤ۔

دوسری حق پر عدم منافات کا ثبوت:

حاصل یہ کہ اگر صغریٰ ممکنہ ہو اور کبریٰ ضروریہ اور مشروط نہ ہو تو اس صورت میں اخص کبریات یا دائمہ ہے یا عرفیہ خاصہ یا وقتیہ اب اگر صغریٰ ممکنہ ہو اور کبریٰ مثلاً دائمہ ہو اور فرض کرو کہ صغریٰ موجبہ اور کبریٰ سالبہ ہے، اسی لئے صغریٰ میں امکان ایجاب کا حکم ہوگا اور کبریٰ میں دوام سلب بحسب الذات ہوگا اور دوسری صورت میں یعنی اگر کبریٰ عرفیہ خاصہ ہو تو صغریٰ میں امکان ایجاب اور کبریٰ میں ”دوام سلب بحسب الوصف لادائم“ ہوگا۔ اور تیسری صورت میں صغریٰ میں امکان ایجاب اور کبریٰ میں ضرورت سلب فی وقت معین لادائم ہوگا اور ظاہر ہے کہ امکان ایجاب نہ دوام سلب بحسب الذات کے منافی ہے نہ دوام سلب بحسب الوصف لادائم کے منافی ہے اور نہ ہی ”ضرورت السلب فی وقت معین“ کے منافی ہے تینوں کی مثالیں بالترتیب یہ ہیں۔

(۱) ”کل فلك ساکن بالامکان، ولا شئی من الفلك بساکن دائماً“

(۲) ”کل كاتب ساکن الاصابع بالامکان، ولا شئی من الکاتب بساکن الاصابع دائماً مادام كاتباً لادائماً“

(۳) ”کل قمر منخسف بالامکان العام وبالضرورة لاشئ من المنخسف بمصنئ وقت التربيع“ یہاں وقت ”حیلولة“ اور وقت ”تربيع“ چونکہ دو متغایر اوقات ہیں اس لئے صغریٰ اور کبریٰ میں منافات نہیں۔ صغریٰ سالبہ اور کبریٰ موجبہ کو بھی اسی پر قیاس کرو۔

تیسری شق پر عدم منافات کا ثبوت:

نوٹ: جب دونوں شرطوں میں سے ایک شرط مفقود ہونے سے منافات باقی نہیں رہتی، تو دونوں شرطوں کے مفقود ہونے سے بطریق اولیٰ منافات باقی نہ رہے گی۔

قوله وكذا الخ اگر یہ صورت ہو جائے کہ صغریٰ ضروریہ نہ ہو اور کبریٰ ممکنہ ہو تو اس وقت اخص صغریات مشروط خاصہ یا دائمہ ہے فرض کرو کہ صغریٰ مشروط خاصہ سالبہ ہے اور کبریٰ ممکنہ موجبہ ہے تو صغریٰ میں حکم ضرورت سلب بحسب الوصف لا دائم ہوگا اور کبریٰ میں امکان ایجاب کا براہ اور ان دونوں میں منافات نہیں ہے جیسے ”لا شئ من الساکن بکاتب بالدوام او بالضرورة مادام ساکننا لا دائماً وکل ساکن کاتب بالامکان“ اور اگر صغریٰ سالبہ دائمہ ہو اور کبریٰ ممکنہ موجبہ ہو تو صغریٰ میں حکم دوام ”سلب بحسب الذات مادام الذات“ اور کبریٰ میں امکان ایجاب کا حکم ہے اور ان دونوں میں کچھ منافات نہیں جیسے ”لا شئ من الانسان بحجراتها وکل انسان کاتب بالامکان“

الشرطی من الاقترانی، اما ان یتربکب من متصلین او منفصلتین، و حلیة و متصلة او حلیة و منفصلة او متصلة و منفصلة و تنعقد فيه الاشکال

الاربعة وفي تفصيلها طول

قیاس اقترانی شرطی یا دو متصل سے مرکب ہوتا ہے یا دو منفصلہ سے

یا حلیہ اور متصل سے یا حلیہ اور منفصلہ سے یا متصل اور منفصلہ سے

اور اس میں چاروں شکلیں منعقد ہوتی ہیں اور ان کی تفصیل میں طول ہے

قوله من متصلیتین الخ: قیاس کی دو قسمیں ہیں استثنائی اور اقترانی، پھر قیاس اقترانی کی دو قسمیں ہیں ایک جمعی اور دوسری شرطی، قیاس اقترانی جمعی کی بحث سے فارغ ہو کر اب قیاس شرطی کی بحث شروع کرتے ہیں، قیاس اقترانی شرطی ایسا قیاس ہے جو صرف شرطیات سے مرکب ہو یا حملیہ اور شرطیہ سے مرکب ہو اس قیاس کے مرکب ہونے کی پانچ صورتیں ہیں۔

(۱) قیاس اقترانی دو شرطیہ متصلہ سے مرکب ہو اس کی مثال یہ ہے ”کلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود“ یہ صغریٰ ہے ”وکلما كان النهار موجوداً فالعالم مضیٰ“ یہ کبریٰ ہے، یہ شکل اول ہے، حد اوسط ”النهار موجود“ ہے اس کو ساقط کیا، تو نتیجہ ”کلما كانت الشمس طالعة فالعالم مضیٰ“ نکلا۔

(۲) قیاس اقترانی دو شرطیہ منفصلہ سے مرکب ہو جیسے ”دائماً اما أن يكون العدد زوجاً وإما أن يكون فرداً“ یہ صغریٰ ہے ”وَدائماً اما أن يكون الزوج، زوج الزوج أویكون زوج الفرد“ (جیسے چار کا عدد زوج الزوج ہے اور چھ کا عدد زوج الفرد ہے) یہ صغریٰ ہے حد اوسط ”العدد زوج“ ہے، اس کا نتیجہ ”دائماً اما أن يكون العدد زوج الزوج أویكون زوج الفرد أویكون فرداً“ ہے۔ یہ بھی شکل اول کی مثال ہے۔

(۳) قیاس اقترانی شرطی ایک حملیہ اور ایک متصلہ سے مرکب ہو، اس کی دو صورتیں ہیں:

(الف)۔۔۔ صغریٰ حملیہ اور کبریٰ متصلہ ہو۔

(ب)۔۔۔ صغریٰ متصلہ اور کبریٰ حملیہ ہو۔

اول کی مثال: ”هذا الشئ انسان“ یہ حملیہ ہے اور صغریٰ ہے ”وکلما كان هذا الشئ انساناً فهو حيوان“ یہ شرطیہ ہے اور کبریٰ ہے حد اوسط ”انسان“ ہے نتیجہ ”هذا حيوان“ ہے۔ یہ بھی شکل اول کی مثال ہے۔

ثانی کی مثال: ”کلما كان هذا الشئ انساناً فهو حيوان وكل حيوان جسم“ ہے، کہ اس قیاس کا صغریٰ متصلہ و کبریٰ حملیہ ہے حد اوسط ”حيوان“ ہے اور نتیجہ ”کلما كان هذا الشئ انساناً كان جسمًا“ ہے یہ بھی شکل اول کی مثال ہے۔

(۴) قیاس اقترانی شرطی مرکب ایک حملیہ اور ایک منفصلہ سے اس کی بھی دو صورتیں ہیں:

(الف)۔۔۔ صغریٰ حملیہ ہو، کبریٰ منفصلہ ہو، اور اسی کو شارح نے ذکر کیا ہے۔

(ب)۔۔۔ صغریٰ منفصلہ، کبریٰ حملیہ ہو۔ اس کو شارح نے ذکر نہیں کیا۔

اول کی مثال ”هذا عدد ودائماً اما أن يكون العدد زوجاً أو فرداً“
 حد اوسط ”عدد“ ہے نتیجہ ”هذا اما أن يكون زوجاً أو فرداً“ ثانی کی مثال ”دائماً اما أن يكون العدد زوجاً أو فرداً وكل واحد منهما داخل تحت الكم“ ”زوج او فرد“ حد اوسط ہے۔ نتیجہ ”فالعدد داخل تحت الكم“ یعنی زوج و فرد میں سے ہر ایک کم منفصل کے تحت داخل ہے، لہذا ہر عدد کم منفصل میں داخل ہوگا، کیونکہ عدد زوج و فرد سے خالی نہیں ہو سکتا۔

(۵) جو قیاس اقترانی شرطی ایک متصل اور منفصلہ سے مرکب ہو، اس کی بھی دو صورتیں ہیں:

۱۔۔۔ صغریٰ متصلہ، کبریٰ منفصلہ ہو۔

۲۔۔۔ صغریٰ منفصلہ، کبریٰ متصلہ ہو۔

اول کی مثال: ”كلما كان هذا ثلثه فهو عدد، و دائماً اما أن يكون العدد زوجاً أو يكون فرداً“ حد اوسط ”عدد“ ہے، نتیجہ ”كلما كان هذا ثلثه، فاما أن يكون زوجاً أو فرداً“۔

ثانی کی مثال: ”دائماً اما أن يكون العدد زوجاً أو فرداً، وكلما كان الشيء زوجاً أو فرداً فهو كم منفصل“ ”زوج او فرد“ حد اوسط ہے۔ نتیجہ ”كلما كان عدداً كان كمّاً منفصلاً“ اس مثال کو شارح نے ذکر نہیں کیا۔

نوٹ: مذکور آٹھ مثالیں سب شکل اول کی ہیں۔ قیاس اقترانی شرطی کی بحث میں مصنف نے بخوف طوالت صرف دو باتوں کے ذکر پر اکتفاء کیا ہے: (۱)۔۔۔ قیاس اقترانی شرطی کی پانچ قسمیں ہیں۔

(۲)۔۔۔ قیاس اقترانی شرطی کی مذکورہ بالا پانچ قسموں میں سے ہر ایک قسم میں

قیاس اقترانی حملی کی طرح چار شکلیں بن سکتی ہیں، مگر ان کی تفصیل بہت طویل ہے اس لئے مصنف نے ان کو یہاں بیان نہیں کیا۔

الاستثنائی ينتج من المتصلة وضع المقدم
ورفع التالی ومن الحقيقة وضع کل کمانعة
الجمع ورفعه کمانعة الخلو

قیاس استثنائی متصل سے مقدم کا وضع اور تالی اور حقیقہ سے
(مقدم و تالی) میں۔ ہر ایک کا وضع مانعہ الجمع کی طرف اور
ایک کی رفع مانعہ الخلو کی طرف مخرج ہوتا ہے۔

قوله الاستثنائی الخ:

قیاس استثنائی کا بیان

قیاس استثنائی ہمیشہ ایسے دو مقدموں سے مل کر بنتا ہے جن میں سے پہلا شرطیہ ہوتا ہے اور دوسرا حملیہ۔ قیاس استثنائی کی دو قسمیں ہیں اتصالی اور انفصالی، اگر قیاس استثنائی کا صغریٰ قضیہ شرطیہ متصل ہے، تو وہ قیاس استثنائی اتصالی ہے اور اگر صغریٰ قضیہ شرطیہ منفصلہ ہے تو وہ قیاس استثنائی انفصالی ہے۔ قیاس استثنائی کی انتاج کی تین شرطیں ہیں:

- (۱)۔۔ شرطیہ کا ایجاب (یہ شرط قیاس استثنائی متصل و منفصل دونوں میں مشترک ہے)
- (۲)۔۔ شرطیہ کی لزومیت یا عنادیت (یہ شرط قیاس منفصل کی ہے)
- (۳)۔۔ شرطیہ یا استثناء کی کلیت (یہ بھی دونوں کی شرط ہے)

اب قیاس استثنائی میں استثناء کی چار صورتیں ہیں، جس کے انتاج کی تفصیل یہ ہے۔

(الف) استثنائی اگر متصل ہو (جس کے نتیجہ دینے کیلئے شرطیہ کا موجب ہونا اور لزومیہ ہونا شرط ہے) تو وضع مقدم (یعنی عین مقدم کا استثناء) مخرج عین تالی ہے۔ اور رفع تالی (یعنی نقیض تالی کا استثناء) مخرج نقیض مقدم ہے (کیونکہ لزومیہ میں مقدم ملزوم اور تالی لازم ہوتا ہے اور ظاہر ہے کہ جب ملزوم پایا جائے گا تو لازم ضرور پایا جائیگا۔ اسی طرح جب لازم منشی ہوگا تو ملزوم ضرور منشی ہوگا، ورنہ لازم کا بدون ملزوم پایا جانا لازم آئے گا جس سے لزوم ہی باطل ہو جائے گا)

جیسے: ”کلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود، لكن الشمس طالعة فالنهار موجود“ تو اس میں پہلا شرطیہ اور دوسرا حملیہ ہے اور یہاں چونکہ استثناء عین مقدم

کا ہے، اس لئے نتیجہ میں تالی ہے۔ اور اگر عین مقدم کے بجائے استثناء کے بعد نفیض تالی رکھی جائے تو نتیجہ نفیض تادم ہوگا جیسے ”لکن النهار لیس بوجود فالشمس لیست بطالعة“ اور ”ضع تالی (یعنی عین تالی کا استثناء) اور رفع مقدم (یعنی نفیض مقدم کا استثناء) یہ دونوں عقیم یعنی غیر منتج ہیں (کیونکہ جائز ہے کہ تالی لازم اعم ہو اور اعم کے وجود سے انحصار کا وجود اور اعم کے انتفاء سے انحصار کا انتفاء لازم نہیں آتا) جیسے: ”کلما کان هذا الشئی انساناً کان حیواناً“ کہ اس میں استثناء نفیض مقدم یعنی ”لیس بانسان“ سے رفع تالی یعنی ”لیس بحیوان“ لازم نہیں آتا، ایسے ہی وضع تالی یعنی ”کان حیواناً“ سے ”کان انساناً“ وضع مقدم کا نتیجہ لازم نہیں آتا، اس سے معلوم ہوا کہ قیاس استثنائی متصل لزومیہ کی ترکیب شرطیہ حلیہ سے ہوتی ہے اور احتمالی صورتیں اس میں چار نکلتی ہیں لیکن منتج دو ہی ہیں۔

(ب) استثنائی منفصل اگر عنادیہ مانعہ الجمع ہو تو وضع مقدم منتج نفیض تالی اور وضع تالی نفیض مقدم ہے جیسے ”دائماً إما أن یکون هذا الشئی شجراً أو حجراً لکنه، شجر فلیس بحجر، لکنه حجر فلیس بشجر“ یہاں رفع مقدم اور رفع تالی دونوں عقیم ہیں (اس کا ثبوت یہ ہے کہ معانعة الجمیع میں منافقہ فی الجمع کا حکم ہوتا ہے نہ کہ منافقہ فی الارتفاع کا۔

(ج) استثنائی منفصل اگر ”عنادیہ مانعہ الخلو“ ہو تو رفع مقدم منتج عین تالی اور رفع تالی منتج عین مقدم ہے جیسے ”دائماً إما أن یکون هذا الشئی لاشجراً ولا حجراً لکنه لیس بلا شجر فهو لا حجر لکنه لیس بلا حجر فهو لا شجر“ یہاں وضع مقدم اور وضع تالی دونوں عقیم ہیں (اس کا ثبوت یہ ہے کہ مانعہ الخلو میں منافقہ فی الارتفاع کا حکم ہوتا ہے نہ کہ منافقہ فی الاجتماع کا)

(د) اگر عنادیہ ھیقیہ ہو تو (مقدم و تالی میں سے) ہر ایک کا وضع دوسرے کی نفیض کا اور ہر ایک کا رفع دوسرے کے عین کا منتج ہے جیسے ”دائماً إما أن یکون هذا العدد زوجاً أو فرداً، لکنه زوج فلیس بفرد، لکنه فرد فلیس بزواج۔ لکنه لیس بزواج

فہو فرد۔ لکنہ لیس بفرد فہو زوج“ (اس کا ثبوت یہ ہے کہ حقیقہ میں منافات فی الارقیاع دونوں کا حکم ہوتا ہے) پس حقیقہ میں چار نتیجے نکلتے ہیں۔ حقیقہ چونکہ مانع الجمع والخلو دونوں کو شامل ہوتا ہے، جیسا کہ اس کی تعریف سے ظاہر ہے، اس لئے حقیقہ میں چار نتیجے نکلتے ہیں اور مانع الجمع میں ان چار میں سے پہلے دو (استثناء عین مقدم منج ہو نقیض تالی کو، اور استثناء عین تالی منج ہو نقیض مقدم کو) نکلیں گے۔ اور مانع الخلو میں ان چار میں سے آخری دو (استثناء نقیض تالی منج ہو عین مقدم کو) نکلیں گے۔

فائدہ: استثنائی کے انتاج میں شرطیہ یا استثنائی کی کلیت اس وقت شرط ہے کہ جب لزوم یا عناد یہ کی وضع اور استثنائی کی وضع ایک نہ ہو ورنہ کلیت شرط نہیں ہے، بلکہ دونوں وضعوں کا اتحاد انتاج کے لئے کافی ہے، جیسے ”إن قدم زید فی وقت الظہر مع عمرو أکرمته، لکنہ قدم مع عمرو فی وقت الظہر فلأکرمته۔ لکنی لم أکرمہ فہولم یقدم فی وقت الظہر مع عمرو“۔

حل عبارت مصنف: الاستثنائی مبتداء اور جملہ ”ینتج“ ”خبر“۔ ینتج فعل ضمیر راجع بسوئے مبتداء، فاعل، من المتصلہ ظرف مستقر ہو کر فاعل سے حال، وضع المقدم ورفع التانی مفعول فیہ ای وقت وضع المقدم ورفع التالی اور مفعول بہ محذوف ای وضع التالی ورفع المقدم“

ترجمہ: وہ قیاس استثنائی جو قضیہ شرطیہ متعلزلزومیہ موجبہ سے بنا ہے وضع مقدم اور رفع تالی کی صورت میں نتیجہ دے گا، وضع تالی کا اور رفع مقدم کا، وکذا ما بعدہ۔

وقد یختصُّ باسم قیاس الخلف وهو
ما یقصد بہ اثبات المطلوب بإبطال نقیضہ
ومرجعہ الی استثنائی واقترانی

اور کبھی قیاس استثنائی قیاس خلف کے نام کے ساتھ ہوتا ہے اور قیاس خلف وہ قیاس ہے جس سے مطلوب کا ثابت کرنا مطلوب کے نقیض کے باطل کرنے سے مقصود ہو اور اس قیاس خلف کا مرجع ایک استثنائی اور ایک اقترانی کی طرف ہے

قوله وهذا القسم من القیاس یسمى بالخلف الخ: اس سے پہلے مباحث

واقیہ میں بار بار اثبات مدعی پر قیاس خلف کے ساتھ استدلال کیا گیا ہے کہ اگر مدعی ثابت نہیں تو اس کی نفیض ثابت ہوگی، کیونکہ ارتفاع نفیضین محال ہے، لیکن نفیض ثابت نہیں لہذا مدعی ثابت ہے۔ قیاس خلف وہ قیاس مرکب ہے جس سے مطلوب کی نفیض باطل کر کے مطلوب ثابت کیا جائے۔ اس قسم کے استدلال کا نام منطقی، قیاس خلف رکھتے ہیں۔

وجہ تسمیہ کی تفصیل: خلف، خلاف کا اسم ہے، خلاف و کذب میں فرق ہے کہ خلاف مستقبل میں ہوتا ہے اور کذب ماضی میں مثلاً کسی نے کہا ”أفعل کذا“ میں ایسا کر دوں گا پھر کیا نہیں، تو اس کو خلاف کہیں گے، قولہ تعالیٰ ”ولن یخلف اللہ وعدہ“ میں خلاف اس معنی میں ہے اور مثلاً کسی نے کہا ”فعلت کذا“ میں نے ایسا کیا، حالانکہ اس نے ایسا نہیں کیا، تو اس کو کذب کہتے ہیں، قولہ تعالیٰ ”واللہ یشہد ان المنافقین لکذبون“ میں کذب کے یہی معنی ہے۔ اس کے بعد اسے شی باطل و محال کے واسطے استعارۃ استعمال کرتے ہیں، لیکن اس قیاس کو ”خلف“ اس وجہ سے نہیں کہتے ہیں کہ یہ فی نفسہ باطل ہوتا ہے، بلکہ اس قیاس کو قیاس خلف دو وجہ سے کہتے ہیں: (۱)۔۔۔ ایک وجہ یہ ہے کہ اگر مطلوب کی نفیض کو باطل نہ کیا جائے تو اس میں محال لازم ہے۔

(۲)۔۔۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ قیاس کے ذریعے مطلوب کی طرف مطلوب کے خلف (پچھے) کی طرف سے آتے ہیں، یعنی جب مطلوب کو اس کی نفیض باطل کر کے ثابت کرتے ہیں، تو گویا مطلوب پر اس کی پشت سے آئے نہ کہ سامنے سے۔

قوله بل ینحل إلی قیاسین الخ:

قیاس خلف کے اجزائے ترکیبیہ دو قیاس ہیں:

(۱)۔۔۔ قیاس اقترانی شرطی (۲)۔۔۔ قیاس استثنائی

قیاس اقترانی شرطی جو دو شرطیہ متصل سے مرکب ہوتا ہے۔ دوسرا قیاس استثنائی جس کا ایک مقدمہ متصل لزومیہ ہے جو قیاس اول یعنی قیاس اقترانی شرطی کا نتیجہ ہوتا ہے۔ اور دوسرا مقدمہ نتیجہ کی نفیض تالی کا استثناء ہوتا ہے اس کی تفصیل یوں ہے کہ جو مطلوب کو نہیں مانتا اس سے کہا جائے ”المطلوب ثابت“ لأنه لولم یثبت المطلوب یثبت

نقیضہ“ (صغریٰ متصلہ) ”وکلما بثبت نقیضہ، ثبت المحال“ (کبریٰ متصلہ) نتیجہ نکلے گا۔ ”لولم یثبت المطلوب ثبت المحال“ دیکھیے یہ خلف کا پہلا قیاس اقترانی شرطی ہے جو دو شرطیہ متصلہ سے مرکب ہے اور اشکال اربعہ میں سے شکل اول ہے کیونکہ ”یثبت نقیضہ“ حد اوسط ہے جو صغریٰ میں تالی اور کبریٰ میں مقدم کی جگہ واقع ہے۔ حد اوسط کو گرایا تو نتیجہ نکلا ”لولم یثبت المطلوب ثبت المحال“ یہ تو قیاس خلف کا پہلا قیاس ہوا۔ دوسرا قیاس اس طرح بنے گا کہ اس حاصل شدہ نتیجہ کو صغریٰ بنایا جائے اور اس کے نتیجے کی تالی یعنی ”ثبت المحال“ کی نقیض یعنی ”المحال لیس بثابت“ پر حرف استثناء داخل کر کے کبریٰ بنایا جائے اور اس طرح کہا جائے (صغریٰ) ”لولم یثبت المطلوب ثبت المحال“ (کبریٰ) ”لکن المحال لیس بثابت“ یہ قیاس خلف کا دوسرا قیاس استثنائی ہوا اور نتیجہ نکلا ”المطلوب ثابت“ کیونکہ اس میں مطلوب کی نقیض کو باطل کیا گیا ہے اب اگر مطلوب ثابت نہ ہو تو ارتقاء نقیضین لازم آئے گا جو کہ باطل ہے اور اصول مسلم ہے کہ جو باطل کو مستلزم ہو وہ خود باطل ہوتا ہے لہذا مطلوب کو ثابت نہ ماننا باطل ہے لہذا ثابت ہوا کہ مطلوب ثابت ہے اب اس تفصیل مذکور کو جزئی مثال سے سمجھئے مثلاً آپکا دعویٰ ہے کہ ہمارا قول ”کل انسان حیوان“ صادق ہے اب اس کو اگر کوئی صادق نہ مانے تو کہا جائے گا کہ اس کی نقیض ”بعض الانسان لیس بحیوان“ کو صادق مانو تو جب اس کی نقیض کو صادق مانا گیا تو محال لازم آیا، کیونکہ یہ کہنا کہ بعض انسان حیوان نہیں ہیں، صحیح نہیں اب نتیجہ یہ نکلا کہ ہمارا دعویٰ صادق نہ مانا تو محال لازم آیا، لیکن محال ثابت نہیں ہے، پس معلوم ہوا کہ ہمارا دعویٰ صادق ہے، ورنہ ارتقاء نقیضین لازم آئے گا جو کہ باطل ہے اور چونکہ جو باطل کو مستلزم ہوتا ہے وہ خود باطل ہوتا ہے لہذا ہمارے دعوے کو صادق نہ ماننا باطل ہے پس معلوم ہوا کہ ہمارا دعویٰ ”کل انسان حیوان“ صادق ہے۔

قوله قد یفتقر الخ: ایک سوال کا جواب ہے، سوال یہ ہے کہ قیاس خلف کا مرجع مصنف نے قیاس اقترانی و استثنائی کی طرف بتایا ہے، حالانکہ بعض قیاس خلف کا مرجع یہ دو قیاس نہیں ہوتے۔ بلکہ اس سے زیادہ کی طرف انحلال ہوتا ہے، پس بناء علیہ مصنف کا قول ”الـ“

استثنائی واقتراانی ”درست نہ ہوگا، شارح نے جواب یہ دیا کہ غرض مصنف یہ ہے کہ قیاس خلف کا مرجع کم از کم یہ دو قیاس ہیں، اس سے زیادہ کی نفی مقصود نہیں۔

قولہ فافہم الخ: اس سے اس امر کی طرف اشارہ ہے کہ قیاس خلف دو قیاس استثنائی کی طرف بھی راجع ہو سکتا ہے مثلاً کہا جائے ”لولم یثبت المطلوب لثبت نقیضہ، لکن نقیضہ لیس بثابت إذ لو ثبت نقیضہ لثبت المحال لکن المحال لیس بثابت“

فصل : الاستقراء تصفح الجزئیات

لا ثبات حکم کلی

استقراء جزئیات کا ڈھونڈنا ہے کلی کے حکم کے ثابت کرنے کیلئے

استقراء کا بیان

شارح کہتے ہیں کہ حجت کی تین قسمیں ہیں قیاس، استقراء اور تمثیل۔ وجہ مصر یہ ہے کہ یا تو کلی سے جزئیات کی حالت پہچانی جائے گی یا جزئیات سے کلی کی حالت جانی جائے گی یا ایک جزئی سے دوسری جزئی کی حالت معلوم کی جائے گی اول قیاس ہے جس کا مفصل تذکرہ گزر چکا، ثانی استقراء ثالث تمثیل ہے جن کا اب تذکرہ کیا جاتا ہے۔

قولہ، فالاستقراء هو الحجة الخ: استقراء باب استفعال سے ہے اب اس کا لغوی معنی ہے ”تتبع“ تلاش کرنا اصطلاحی تعریف یہ ہے ”ہو تصفح جزئیات لا ثبات حکم کلی“، یعنی حکم کلی ثابت کرنے کیلئے جزئیات میں تتبع و تلاش کیا جانا استقراء ہے۔ تصفح کا معنی ہے تامل کرنا۔ دیر تک دیکھنا۔ یہ فارابی وجہ الاسلام (فخر الاسلام بزدوی) کے کلام سے ”مستنبط“ ہے فارابی کا کلام ہے ”الاستقراء هو حکم علی کلی لوجودہ فی اکثر الجزئیات“۔ حجۃ الاسلام کا کلام یہ ہے ”وہو تصفح امور جزئیة لیحکم بحکمھا علی امریشتمل تلك الجزئیات“ اور مصنف کا یہ کلام فی الحقیقت تسامع سے خالی نہیں کیونکہ یہ تتبع معلوم تصدیقی نہیں جو مجہول تصدیقی کی طرف موصول ہو، بلکہ یہ معلوم تصوری ہے جس سے مجہول تصوری کی طرف پہنچتے ہیں اور جب تتبع معلوم تصدیقی نہیں ہے تو یہ حجت کے تحت داخل نہ ہوگا، اسی وجہ سے شارح اپنی طرف سے تعریف کرتا ہے اور کہتے ہیں کہ

”استقراء وہ حجت ہے جس میں جزئیات کے حکم سے ان کی کلی کے حکم پر استدلال کیا جائے“ رہا یہ امر کہ مصنف نے اس جگہ نتائج کیوں۔۔۔ کیا؟ شارح نے اس کی دو وجہیں بیان کی ہیں:

(۱)۔۔۔ اول یہ ہے کہ اس مسئلہ پر مصنف کو ابھارنے والی بات یہ ہے کہ وہ ظاہر کرتے ہیں کہ اس قسم کی حجت کا نام استقراء رکھنا بطریق نقل (یعنی معنی لغوی معنی اصطلاحی میں اس طرح سے معتبر ہے کہ گویا معنی لغوی بعینہ معنی اصطلاحی بن گیا) نہ بطریق ارتجال (ارتجال کا معنی یہ ہے کہ لفظ کو اس کے غیر موضوع لہ میں بغیر کسی مناسبت کے استعمال کیا جائے) کیونکہ استقراء بمعنی مصدری ہے جو تنوع و تفش کے معنی میں آتا ہے پس وہ حجت کا سبب ہے لہذا اس حجت کا یہ نام رکھنا از قبیل تسمیۃ السبب باسم السبب ہے۔

(۲)۔۔۔ دوسری وجہ تعریف تمثیل میں بیان ہوگی۔ جس کی طرف ان الفاظ سے اشارہ کرتے ہیں ”وہہنا وجہ اخر یجئ بیانہ الخ“ حاصل یہ ہے کہ استقراء کا اطلاق دو معنوں پر ہوتا ہے ایک معنی مصدری پر اور دوسرا معنی اصطلاحی پر مصنف نے یہاں معنی مصدری بیان کیا ہے معنی اصطلاحی بیان نہیں کیا، کیونکہ وہ معنی اس معنی پر قیاس کرنے سے معلوم ہو سکتا ہے اسکی نظیر عکس کی بحث میں گذر چکی ہے۔ ”وہو تبدیل طرفی الخ“

قوله إِمَّا بطریق التوصیف الخ: شارح کہتا ہے کہ عبارت مصنف ”حکم کلی“ دو طریقوں سے پڑھ سکتے ہیں۔

(الف) ایک بطریق اضافت (ب) دوسرا بطریق توصیف

جب اسے بطریق توصیف پڑھا جائے، تو اس سے اس امر کی طرف اشارہ ہوگا کہ استقراء میں حکم جزئی متصوّد نہیں ہے، بلکہ حکم کلی مقصود ہے جس کی تحقیق عنقریب آئے گی اور جب اسے مرکب اضافی کہیں تو ”کلی“ میں تنوین مضاف الیہ کے بدلہ میں ہے، تو اس وقت عبارت مصنف کا مطلب یہ ہے ”لا ثبوت حکم کلیہا، أی کلی تلك الجزئیات“، یعنی ان جزئیات کے کلی کے حکم کو ثابت کرنے کیلئے، اور یہ صورت اگرچہ ظاہراً حکم کلی اور جزئی دونوں کو شامل ہے، لیکن فی الواقع اس میں مطلوب حکم کلی ہی ہے اور اس کی تحقیق یہ ہے کہ ناقلہ نے کہا ہے کہ استقراء کی دو قسم پر ہے۔

(۱) تام۔ جس میں تمام جزئیات کے حال کا تصفح یعنی جائزہ لیا جاتا ہے، کوئی ایک بھی جزئی جائزہ سے خارج نہ ہو جیسے تمام صحابہ کرام کا جائزہ لیکر محدثین کرام نے حکم لگایا ہے ”الصحابہ کلہم غدول“ استقراء تام مفید یقین ہے۔ واضح رہے کہ استقراء قیاس اقترانی جو کہ قسم ہے کی طرف لوٹ جاتا ہے یعنی یہ صورت فی الحقیقۃ استقراء اصطلاحی کی نہیں ہے بلکہ قیاس اقترانی کی قسم ہے کیونکہ استقراء میں حکم کلی اس بنا پر ہوتا ہے کہ اس کا وجود اکثر جزئیات میں پایا جاتا ہے اور جب حکم جمع جزئیات میں ہے تو یہ استقراء نہیں بلکہ قیاس مقسم ہے۔ اور قیاس مقسم منفصلہ اور حملیہ سے مرکب ہوتا ہے۔ اور اس میں شرط یہ ہے کہ اس میں جو منفصلہ استعمال کیا جائے وہ موجب کلیہ ہتھیہ ماحذ الخلو ہو جیسے ”کل حیوان امانا طبق أو غیر ناطق“ ”وکل ناطق من الحيوان حساس وکل غیر ناطق من الحيوان حساس“ ”تجہ آریگا“ ”کل حیوان حساس“ معلوم ہوا کہ اس میں کلی مطلوب ہے۔ یہ قیاس مقسم کی مثال ہے اس میں ”کل غیر ناطق من الحيوان حساس“ یہاں ”حساس“ کی قید اس وجہ سے بڑھائی ہے کہ اس میں حجر و شجر وغیرہ نکل جائیں جن پر غیر ناطق صادق آیا ہے کیونکہ یہ افراد حیوان میں سے نہیں ہیں۔ اور اگر اس سے عدم نطق جس کی شان سے نطق ہو مراد لیا جائے تو اس وقت ”من الحيوان“ زیادہ کرنے کی بھی ضرورت باقی نہ رہے گی۔

(۲) ناقص: یہ استقراء کی قسم ثانی ہے اس میں کلی پر استدلال کے لئے اکثر جزئیات کا تتبع کافی ہوتا ہے (اگر تمام جزئیات میں وہ حکم پایا جاتا ہو تو پھر وہ قیاس کہلایگا) جیسے ”کل حیوان یحدرک فکھ الاسفل عند المضع“ کہ حیوان کی جزئیات کا جب تتبع کیا گیا تو یہ دیکھا گیا کہ اس کے اکثر افراد کھانے اور چبانے کے وقت اپنے نیچے کے جڑے کو ہلاتے ہیں تو اس سے مذکور حکم کلی لگادیا جائے۔ استقراء کی یہ قسم محض ظن کو مفید ہے، کیونکہ جب کل کے اکثر افراد کو، کوئی حکم ثابت ہو تو یہ ضروری نہیں کہ وہ حکم اس کلی کے کل جزئیات کو ثابت ہو ممکن ہے کہ بعض جزئیات کو اس حکم کے علاوہ کوئی دوسرا حکم ثابت ہو۔ مثلاً تمساح (گھڑیال، گرچھ، جمع انکی تماسیح ہے، یہ دریا کی جانوروں میں سے ہے جو ”گوہ“ کے مشابہ ہوتا

ہے انسان، جانوروں کو پکڑ کر دریا میں گھس جاتا ہے اور وہاں اس کو کھالینا ہے (ایک ایسی جزئی ہے کہ اس کی نسبت کہا جاتا ہے کہ وہ چبانے کے وقت اپنے نچلے جڑے کو نہیں ہلاتا، بلکہ اوپر کے جڑے کو ہلاتا)۔

قوله ولا يسخف أن الحكم الخ: یعنی یہ حکم کہ استقراء کی قسم ثانی، ظن ہی کا فائدہ دیتی ہے، ”مطلق کہنا درست نہیں بلکہ اس وقت ہے کہ جب حکم مطلوب کلی ہو، لیکن اگر مطلوب حکم جزئی ہو، تو بعض جزئیات کا تتبع بھی مفید یقین ہوگا مثلاً بعض حیوان گھوڑے ہیں اور بعض حیوان انسان ہیں تمام گھوڑے کے وقت ہلاتے ہیں اور تمام انسان بھی ایسے ہی ہیں اس کا نتیجہ نکلا ہے کہ ”بعض حیوان فک اسفل“ کو ہلاتے ہیں اور یہ نتیجہ قطعی و یقینی ہے۔

فائدہ: شارح کے بیان سے یہ بھی ثابت ہو گیا کہ استقراء ہیئتہ وہ حجت ہے جس میں کلی پر اکثر جزئیات کے تتبع سے استدلال کر کے حکم کیا جائے اور وہ استدلال جو کلی پر جمیع جزئیات کے تتبع سے کیا جائے (جو مفید یقین ہے یہ قیاس کے تحت داخل ہے)۔ ایسے ہی وہ استدلال جو جزئیات کا تتبع کر کے جزئی پر کیا جائے وہ یقین کا فائدہ دیتا ہے (یہ بھی قیاس کے تحت داخل ہے) بہر حال یہ دونوں استقراء سے خارج ہے۔

قوله ومن هذا علم أن حمل عبارة المتن الخ:

یعنی جب یہ ثابت ہو گیا کہ استقراء سے مطلوب حکم کلی ہی ہے، جزئی نہیں، تو بہتر یہ ہے کہ مصنف کے کلام ”لا ثبات حکم کلی“ کو توصیف پر حمل کیا جائے جیسا کہ وہ ایک روایت ہے، اور اگر اضافت پر حمل کیا جائے تو تنوین عن مضاف الیہ ہوگی ”أی لا ثبات حکم کلی الجزئیات“۔ مصنف کا یہ قول، حکم کلی و جزئی دونوں پر صادق ہوگا، تو بظاہر تعریف بالاعم ہو جائے گی جو کہ مصنف کے نزدیک ناجائز ہے، لیکن اگر کلام مصنف کو مرکب توصیفی پر حمل کیا جائے تو مذکورہ خرابی لازم نہیں آئے گی۔ اس طرح عبارت مصنف ظاہر و باطناً عیب سے خالی ہو جائے گی، لہذا اس معنی کا ارادہ کرنا، باعتبار درایت بھی اولیٰ ہے۔

والتمثیل بیان مشارکۃ جزئی لاخر
فی علہ الحكم لیثبت فیہ

اور تمثیل اس بات کا بیان کرنا ہے کہ ایک جزئی دوسرے جزئی کا
شریک حکم کی علت میں ہے تاکہ وہ حکم پہلے جزئی میں، ثابت کیا جائے

تمثیل کا بیان

قوله لیثبت الحكم فی الجزئی الاول الخ: تمثیل کے لغوی معنی ہیں مشابہت دینا اور موافقت و مطابقت بتانا، جانا چاہیے کہ تمثیل کی اصطلاحی تعریف مختلف عبارتوں سے کی جاتی ہے اگرچہ نتیجہ اور مقصد سب کا ایک نکلتا ہے۔ مصنف کی عبارت کا مطلب یہ ہے، تمثیل وہ ایک جزئی کی مشارکت کو دوسری جزئی کے ساتھ کسی حکم کی علت میں بیان کرنا ہے تاکہ وہ حکم جزئی میں ثابت ہو جائے جس کی مشارکت بیان کی جا رہی ہے اور دوسری عبارت جس کو شارح نے بیان کیا ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ ایک جزئی کو دوسری جزئی کے مانند کرنا ایسے معنی میں جو دونوں جزیوں میں مشترک ہے یعنی جو حکم مشبہ بہ میں ثابت ہے مشبہ میں بھی ثابت کیا جائے جیسے کہیں کہیں شراب حرام ہے اور اسکی حرمت کی علت اسکا رہے اور وہ نبیذ میں موجود ہے لہذا وہ نبیذ بھی حرام ہے۔ پس دونوں عبارتوں کا حاصل ایک ہے، اور وہ یہ ہے کہ دو جزیوں میں سے ایک جزئی میں ایک حکم ایک علت کی بناء پر جو دوسری جزئی میں ثابت ہے، ثابت کیا جائے۔

فائدہ: جو جزئی مشابہ و مشارک ہوتی ہے اس کو فرع اور جو جزئی مشبہ بہ اور مشارک لہ ہو اس کو اصل کہتے ہیں اور معنی مشترک کو علت و جامع کہتے ہیں اس تمثیل کو فقہاء قیاس کہتے ہیں۔

قوله وفی العبارتین تسامح الخ: شارح کہتے ہیں کہ دونوں عبارتوں میں (یعنی مصنف کی عبارت بیان مشارکت جزئی الخ اور شارح کی عبارت ”تشبیہ جزئی الخ“ میں تسامح ہے کیونکہ تمثیل اصطلاح میں وہ حجت ہے جس میں یہ بیان و تشبیہ موجود ہے حالانکہ مصنف نے بیان مشارکت کو تمثیل کہا ہے۔ رہا یہ امر کہ اس تسامح کے اختیار کرنے میں کیا بار کی ہے؟

(۱)۔۔۔ تو اس میں میں بار کی وہ ہے جو استقراء میں بیان کی جا چکی ہے یعنی وجہ تسمیہ کی طرف اشارہ کرتے ہیں کہ یہ تسمیہ علی سبیل الارتجال نہیں، بلکہ علی سبیل النقل ہے۔

(۲)۔۔۔ شارح کہتا ہے کہ تمثیل واستقراء کی تعریف میں جو تسامح ہے اس کے بارے

میں میں کہتا ہوں کہ جس طرح عکس کی بحث میں عکس کے معنی بیان کئے ہیں (۱) معنی مصدری یعنی ”تبدیل طرفی القضية“ بمعنی عکسوں جیسے خلق بمعنی مخلوق جن میں پہلا معنی تصور اور دوسرا قضیہ ہے اسی طرح استقراء و تمثیل کے دو معنی ہیں ایک معنی کے اعتبار سے وہ تصور ہیں اور دوسرے معنی کے اعتبار سے وہ حجت ہیں۔ مثلاً استقراء کا اول معنی، معنی مصدری تصفیح الجزئیات کے ہیں اور دوسرے معنی ہیں وہ حجت جس میں یہ تصفیح پایا جائے۔ علیٰ ہذا القیاس تمثیل کے اول معنی، معنی مصدری ہیں یعنی ایک جزئی کو دوسری جزئی کے ساتھ تشبیہ دینا اور دوسرا معنی اس حجت کا ہے جس میں تشبیہ مذکور پائی جائے۔ پس ان دونوں میں سے اول معنی کے اعتبار سے اقسام حجت سے نہیں تصورات سے ہیں۔ الحاصل جب مصنف نے ارادہ کیا کہ اس استقراء و تمثیل کی تعریف کی جائے جو تصور ہے تو استقراء کی تعریف تصفیح مذکور اور تمثیل کی تعریف، بیان مذکور سے کردی اور اس میں کچھ مسامحہ نہیں، البتہ اگر اس استقراء و تمثیل کی تعریف کرتے جو حجت سے ہیں تو مسامحہ ہوتا بہر حال یہ تعریف تمثیل بالمعنی الاول کی اور استقراء بالمعنی الاول کی ہے نہ بالمعنی الثانی کی، کیونکہ وہ اس پر قیاس کرنے سے معلوم ہو جاتا ہے لہذا اس کو ترک کر دیا۔

قوله لكن لا يخفى الخ: شارح کہتے ہیں کہ مصنف نے تمثیل و استقراء کی مشہور تعریفوں سے عدول اس وجہ سے کیا تھا تاکہ اس تسامح کا وہم دور ہو جائے جو مشہور تعریف استقراء ”الحکم علی کلی لوجودہ علی اکثر جزئیاتہ“ اور تمثیل کی مشہور تعریف ”الحکم علی جزئی مشارک لجزئی علی علة الحکم فیہ“ پر ہوتا ہے، کیونکہ مذکورہ دونوں تعریفوں سے وہم ہوتا ہے کہ استقراء و تمثیل حکم ہیں حالانکہ یہ دونوں حجت ہیں جن میں یہ حکم پایا جاتا ہے۔ پس مصنف نے اس تسامح سے بچنے کیلئے ان تعریفوں سے عدول کیا ہے اور اپنی طرف سے ہر ایک کی تعریف کی حالانکہ ان دونوں تعریفوں میں بھی تسامح ہے۔

لقد فرمن المطر و قرتحت المیزاب۔

والعمدة فی طریقہ الدواران والتردید

اور عمدہ علت کے طریق میں دوران اور تردید ہے

قوله لا بد فی التمثیل من ثلاث مقدمات الخ: یعنی تمثیل میں تین مقدمات کا

ہونا ضروری ہے۔

(۱)۔۔۔ حکم اصل معنی مشبہ بہ یا مقیس علیہ میں ثابت ہو۔

(۲)۔۔۔ اصل میں حکم کی علت فلاں وصف ہو۔

(۳)۔۔۔ وہ وصف جو علت ہے فرع میں بھی پایا جاتا ہو۔ مثلاً شراب حرام ہے اور

علت حرمت اسکار ہے اور یہ نبذ میں موجود ہے لہذا نبذ حرام ہے۔

یاد رکھو کہ مقدمہ اول وسوم ہر تمثیل میں ظاہر ہے صرف اشکال مقدمہ میں دوم میں ہے اس کو ثابت کرنا ہے اور جب دلیل سے مقدمہ دوم کا علم حاصل ہو جاتا ہے تو سب مقدموں کا علم حاصل ہوتا ہے، اور جب سب کا علم حاصل ہو جاتا ہے تو ذہن اس بات کی طرف منتقل ہو جاتا ہے کہ یہ حکم فرع میں بھی ثابت ہے (اور یہی مطلوب تمثیل ہے) اور پھر مقدمہ ثانیہ کو ثابت کرنے کے بہت سے طریقے ہیں، لیکن مصنفؒ نے وہی ذکر کئے ہیں جو عمدہ ہیں اور وہ دو طریقے ہیں:

(۱)۔۔۔ الاول الدوران الخ: یعنی ایک چیز کا دوسری کیلئے مدار ہونا دوران کہلاتا ہے اور اسکا مطلب یہ ہے کہ جب پہلی چیز پائی جائے تو دوسری پائی جائے اور جب پہلی نہ پائی جائے تو دوسری نہ پائی جائے اور اس سے یہ معلوم ہوا کہ پہلی چیز دوسری کیلئے علت ہے۔ مثلاً اسکار حرمت خمر کی علت ہے کیونکہ جب اسکار پایا جاتا ہے تو حرمت خمر پائی جاتی ہے اور جب اسکار نہیں پایا جائے گا تو حرمت بھی نہ پائی جائے گی، پس ثابت ہوا کہ اسکار حرمت کی علت ہے۔

دوران کے اندر دو چیزیں ہوں گی، اول مدار یعنی علت (اسکار) دوم دائر یعنی حکم (حرمت) جس کا دوران علت کے ساتھ وجود و عدم کے ساتھ ہوتا ہے۔

نوٹ: مصنفؒ کے قول ”طریقہ“ میں حاء غمیر علت کی طرف راجع ہے اور علت بمعنی وصف ہے۔

(۲)۔۔۔ الثانی التردید الخ:

دوسرا طریقہ تردید ہے اور وہ اس طرح ہے کہ اصل کے اوصاف ڈھونڈ کر جمع کریں پھر ان سے ایک مانعہ اخلو بنائیں (یعنی اوصاف کو ”او“ حرف تردید کے ساتھ جمع کریں) اور کہیں کہ اصل میں حکم کی علت یا یہ وصف ہے یا یہ وصف اور اسی طرح آخر تک کہیں پھر ایک

ایک وصف کی علت ہونے کو باطل کرتے جائیں یہاں تک کہ ایک ہی وصف رہ جائے تو اس سے یہ ثابت ہوگا کہ حکم کی علت صرف یہی وصف ہے مثلاً حرمت خمر کی علت بیان کرتے ہوئے کہیں یا انگور سے بنتا ہے یا سیلان یا رنگ مخصوص یا مزہ مخصوص یا بو مخصوص یا اسکار۔ پس اگر حرمت خمر کی علت اسکار انگور سے بنا ہوا ہوتا ہوں تو چاہیے کہ انگور کا تازہ شیرہ بھی حرام ہو حالانکہ وہ حرام نہیں۔ اور اگر سیلان علت ہو تو چاہیے کہ پانی بھی حرام ہو حالانکہ وہ حرام نہیں اور رنگ مخصوص یا مزہ مخصوص یا بو مخصوص علت ہو تو چاہیے کہ وہ چیزیں جن میں یہ رنگ مزہ یا بو پائی جاتی ہے وہ بھی حرام ہوں حالانکہ وہ حرام نہیں اس سے معلوم ہوا کہ علت حرمت خمر، اسکار ہے۔ وہو المطلوب۔

قوله یسمى بالسبر والتقسیم الخ: ”سبر“ کے معنی لغت میں زخم میں سلائی ڈالکر اس کی گہرائی معلوم کرنے کے ہیں۔ اور اس کا اطلاق کبھی کبھی مطلق آزمائش و امتحان پر بھی ہوتا ہے۔ جیسا کہ حریری کے قول میں ہے ”لَا سبر مجلة الدمع“ پس یہاں چونکہ تردید کے ذریعے جانچ کی جاتی ہے کہ اوصاف میں سے کون سا وصف حکم کی علت ہے لہذا اس کا یہ نام رکھ دیا گیا۔ از قبیل تسمیۃ المقید باسم المطلق۔ اور ”تقسیم“ اس وجہ سے کہتے ہیں کہ اس میں اوصاف کی تقسیم ہوتی ہے اور یہ ظاہر ہے۔

**فصل : القیاس اما برہانی یتالف من
الیقینیات واصولها الاولیات
والمشاهدات والتجربیات والحدسیات
والمتواترات والفطریات**

قیاس یا برہانی ہے جو یقینیات سے مرکب ہوتا ہے اور یقینیات کے اصول اولیات اور مشاہدات اور تجربات اور حدسیات اور متواترات اور فطریات ہیں

مادہ کے اعتبار سے قیاس کا بیان

قوله القیاس کما ینقسم الخ: یعنی چونکہ قیاس ایک مرکب چیز ہے، اس لئے اس کیلئے مادہ و صورت کا ہونا ضروری ہے، چنانچہ قیاس جن قضیوں سے مرکب ہوتا ہے وہ مادہ

قیاس کہلاتے ہیں اور وہ ہیئت اجتماعی جو قیاس کو ان کے اجتماع سے ماضی ہوتی ہے اور جس سے وہ قیاس اترانی یا استثنائی کی قسم بن جاتا ہے اس کو ”صورت قیاس“ کہتے ہیں۔ یہاں بات واضح رہے کہ اب تک جس قدر قیاس کا بیان تھا وہ باعتبار صورت تھا، اب مادہ کے اعتبار سے اس کا بیان شروع ہوتا ہے۔

قوله كذلك ينقسم باعتبار المادة الخ: مادہ کے اعتبار سے تقسیم قیاس سے قبل یہ جاننا ضروری ہے کہ اعتقاد کی چار قسمیں ہیں: ظن، جہل، مرکب، تقلید، یقین۔ ”ظن“ وہ اعتقاد ہے جس میں جانب مخالف کا احتمال ہو مگر مرجوح اور مرکب وہ اعتقاد ہے جو جازم ہو، یعنی جس میں جانب مخالف کا ذرا بھی احتمال نہ ہو، مگر واقعی نہ ہو، یعنی واقعہ کے خلاف ہو۔ تقلید وہ اعتقاد ہے، جو جازم واقعی ہونے کے ساتھ ممکن النروال ہو، یعنی تشکیک مشکک سے زائل ہو سکے۔ اور یقین و اعتقاد وہ ہے جو جازم واقعی ہو اور ناممکن النروال ہو اور جب آپ کو یہ معلوم ہو گیا، تو جاننا چاہیے کہ مادہ کے اعتبار سے قیاس کی پانچ قسمیں ہیں، جن کو صناعات خمس کہتے ہیں، یعنی برہان، جدل، خطاب، شروم، غلط جس کو ”سفسطہ“ کہتے ہیں۔ اور اس میں یائے نسبت لگا کر جدلی، برہانی، خطاب، شعری، مغالطی و غلطی بھی کہتے ہیں۔ اور وجہ ضبط قیاس کے صناعات خمس میں منقسم ہونے کی یہ ہے کہ مقدمات قیاس یا تو تصدیق کا فائدہ دیں گے یا تصدیق نہ ملے گا وہ کسی دوسری تاثیر کا، یعنی تخیل کا، ثانی شعر ہے اور قسم اول یا ظن کو مفید ہے یا یقین کو اول خطابت ہے ثانی یا جزم یعنی کا فائدہ دے گا یا نہیں، اول برہان ہے اور ثانی یا تو اس میں عموم اعتراف عوام کا اعتبار ہے اور یا تسلیم خصم کا، اول جدل، ثانی مغالطہ ہے۔

قول واعلم الخ: جاننا چاہیے کہ مغالطہ اگر حکیم کے مقابلے میں استعمال کیا جائے تو اسے ”سفسطہ“ کہتے ہیں (سفسطہ اصطلاح میں وہ قیاس ہے جو حکیم کو غلطی میں ڈالنے کے لئے مرتب کیا گیا ہو۔ اور سفسطہ بروزن بعثرة یہ مشتق مانا گیا ہے یونانی زبان کے دو لفظوں سوفاء اور اسطاسے ”سوفاء“ بمعنی حکمت اور علم اور اسطاس کے معنی مزین اور غلط چنانچہ سفسطہ کا معنی ہو غلطی اور اشتباہ میں ڈالنے والی حکمت و علم۔ اور چونکہ یہ قیاس اس قسم کا ہے اس وجہ سے اس کا یہ نام رکھا) اور اگر غیر حکیم کے مقابلے میں استعمال کیا جائے تو اسے ”مشاغبہ“ کہتے ہیں۔

قوله واعلم ايضاً أنه، اعتبر في البرهان الخ:

شارح کہتے ہیں کہ برهان میں معتبر یہ ہے کہ اس کے مقدمے یقینی ہوں، کیونکہ اگر تمام مقدمے یقینی نہ ہوں، تو یقین حاصل نہ ہوگا، کیونکہ جو قیاس یقین وغیر یقین سے مرکب ہوتا ہے وہ غیر یقینی ہوتا ہے۔ جیسا کہ مستقل وغیر مستقل کا مجموعہ غیر مستقل ہوتا ہے۔ اور برہان کے علاوہ اور مقدمات میں یہ درست ہے جب اس کے سب مقدمات غیر یقینی نہ ہوں، خواہ سارے غیر یقینی نہ ہوں، یا بعض یقینی ہوں اور بعض غیر یقینی۔ مثلاً قیاس مغالطہ ہے اس میں جائز ہے ایک مقدمہ وہی ہو اور دوسرا یقینی۔ نیز برہان کے علاوہ بھی جو اقسام ہیں ان میں بھی یہ شرط ہے کہ جن مقدمات سے مرکب ہوں اس میں ادنیٰ درجے کے مقدمات نہ ہوں، جیسے شعریات میں جو مقدمات ہوں گے ان میں ایسا مقدمہ نہ ہوگا کہ جس سے یقین حاصل ہو، کیونکہ شعریات میں تمثیل حاصل ہوتی ہے تصدیق حاصل نہیں ہوتی، پس اگر قیاس میں کوئی ادون درجہ کا قیاس آئے گا تو وہ ادنیٰ درجے کے قیاس کے ساتھ لاحق کیا جائے گا تا آنکہ وہ قیاس جس کی تالیف مقدمہ مشہور و مخیلہ سے ہوئی ہو اس کو جدلی نہیں کہیں گے بلکہ شعری کہیں گے کیونکہ مخیلہ مشہور سے ادون ہے۔ اور وجہ یہ ہے کہ مشہور جزم کا فائدہ دیتا ہے اور مرتبہ جزم اگرچہ غیر یقینی ہے، لیکن تخیل سے اعلیٰ ہے جو کہ تخیلات سے حاصل ہوتی ہے، لہذا جدلی کہ جس میں جزم غیر یقینی حاصل ہوتا ہے، اس میں ایسے مقدمے کا نہ ہونا ضروری ہے جس سے تمثیل کا فائدہ ہوتا ہے۔

قوله اليقينيات الخ:

قیاس برہانی: وہ قیاس ہے جو یقینیات سے مرکب ہوتا ہے۔ اب اس پر یہ سوال وارد ہوتا ہے کہ یقینیات کیا ہیں۔۔۔؟ شارح کہتا ہے کہ ”یقینیات“ یقین کی جمع ہے جو تصدیق جازم مطابق للواقع ہے پس اس میں ”تصدیق“ کا اعتبار کرنے سے شک و ہم و تخیل و تمام تصورات سے احتراز ہو گیا، کیونکہ شک میں بوجہ دونوں طرفوں کے برابر ہونے کے اذعان نہیں ہوتا اور وہم چونکہ نسبت کی طرف مرجوح کو کہتے ہیں اس لئے اس کے ساتھ بھی اذعان متعلق نہیں ہے۔ اور قید جزم سے ظن کو خارج کر دیا، کیونکہ ظن احتمال نقیض رکھتا ہے اور جزم سے مراد یہ

ہے کہ احتمال نقیض نہ رکھتا ہو، اور مطابقت سے جہل مرکب نکل گیا، کیونکہ اس میں امر کا اعتبار ہے کہ زید قائم ہے اور واقع میں زید قائم نہیں اور حاصل یہ ہے کہ جہل مرکب وہ جہل ہے جس میں واقع کے خلاف اعتقاد رکھے، اور ثابت کی قید سے تھلید نکل گئی۔

قوله لاستحالة الدور والتسلیل الخ:

(۱)۔۔۔ بدیہیات (۲)۔۔۔ نظریات

نظریات کے بارے میں شارح کہتا ہے کہ مقدمات یقینیہ میں نظریات سے مراد وہ نظریات ہیں جو بدیہیات کی طرف منتہی ہوں چنانچہ ”قوله لاستحالة الدور والتسلیل“ سے بدیہیات کے منتهی ہونے کی علت بیان کرتا ہے۔ اور حاصل یہ ہے کہ نظریات کو بدیہیات کی طرف منتهی ہونا ضروری ہے، ورنہ دور یا تسلیل لازم آئے گا، کیونکہ نظری کا حصول دوسری شئی سے ضروری ہے اور جب یہ دوسری شئی بھی بدیہی نہ ہو تو یہ بھی اپنے حصول میں دوسری شئی کی طرف محتاج ہوگی، اسی طرح یہ سلسلہ یا الی غیر نہایت چلے گا یا پہلی شئی کی طرف عود کرے گا، اول صورت میں تسلیل اور دوسری صورت میں ”دور“ ہے۔ اور یہ دونوں محال ہیں اور جو مستلزم محال ہو وہ خود محال ہے، لہذا معلوم ہوا کہ نظریات کی بدیہیات کی طرف انتہاء ضروری ہے، نیز جانا گیا کہ اصول یقینیات کے بدیہیات ہیں اور نظریات بدیہیات پر متفرع ہیں۔ بہر حال ”برہان“ وہ قیاس ہے جو مقدمات یقینیہ سے مرکب ہو، خواہ وہ مقدمات بدیہی ہوں یا ایسے نظری ہوں جو بدیہی کی طرف منتہی ہوتے ہوں، یعنی اس نظری کا علم اس بدیہی سے حاصل ہو، کیونکہ اگر ایسا نہ ہو اور نظری نظری کی طرف منتهی ہو، تو ”دور و تسلیل“ لازم آئے گا۔ اس طرح کہ ایک نظری کا علم دوسری نظری پر موقوف ہوگا اور دوسری نظری کا علم پہلی نظری پر موقوف ہوگا، جس سے نظری نظری پر موقوف ہوگی اور توقف اشئی علی نفسہ لازم آئے گا اور یہی ”دور“ ہے جو باطل ہے۔ اسی طرح اگر نظری نظری کی طرف منتہی ہوگی تو ایک نظری دوسری نظری کی طرف اور دوسری تیسری کی طرف۔۔۔۔۔ اسی طرح ہر نظری اپنے مابعد کی طرف منتہی ہوگی، جس سے نظری کی انتہاء نہ رہے گی اور نظریات غیر متناہیہ کا بالفعل اجتماع لازم آئے گا اور یہی تسلیل ہے جو باطل ہے۔ پس معلوم ہوا کہ نظری نظری کی طرف نہیں، بلکہ بدیہی کی طرف منتہی ہوتی ہے۔

الغرض برہان وہ قیاس ہے جو مقدمات یقینیہ سے مرکب ہو، خواہ وہ یقینیات بدیہی ہوں یا ایسے نظری ہوں جو بدیہی کی طرف منتہی ہوتے ہوں۔
پھر بدیہیات کی چھ قسمیں ہیں:

- (۱)۔۔۔ اولیات (۲)۔۔۔ مشاہدات (۳)۔۔۔ تجربات
(۴)۔۔۔ حدیثات (۵)۔۔۔ متواترات (۶)۔۔۔ فطریات

(۱) اولیات: وہ قضیے ہیں، جن کے اطراف، یعنی موضوع، محمول و نسبت کا تصور کرتے ہی عقل کو یقین حاصل ہو جائے، کسی واسطے کی ضرورت نہ پڑے، جیسے ”الکل اعظم من الجزء“، کو دیکھئے اس قضیے میں محض موضوع و محمول و نسبت کا تصور کرنے سے عقل کو یقین حاصل ہو گیا کہ کل جزء سے بڑا ہوتا ہے۔ کسی واسطے کی ضرورت نہیں پڑی۔

(۲) مشاہدات: وہ قضیے ہیں، جن میں حکم محض طرفین کے تصور سے نہیں لگایا جاتا، بلکہ مشاہد و احساس کے واسطے سے حکم لگایا جاتا ہے اس کی دو قسمیں ہیں: حیات و وجدانیات۔ اگر حواس ظاہرہ میں سے کسی کے ذریعے حکم لگایا گیا ہے تو یہ ”حیات“ ہیں ان کو ”محسوسات“ بھی کہتے ہیں جیسے ”الشمس طالعة“ اس میں طلوع شمس کا حکم قوت باصرہ کے ذریعے لگایا گیا ہے۔ اگر حواس میں سے کسی حاسن باطن کے ذریعے حکم لگایا گیا ہے تو اسے ”وجدانیات“ کہتے ہیں جیسے ”انسا جلتع أو عاطش“۔ اس میں بھوک و پیاس کا حکم حس باطن و ہم کے ذریعے لگایا گیا ہے، کیونکہ بھوک ایک باطنی چیز ہے اور اس کا ادراک و ہم کے ذریعے ہوتا ہے۔
حواس ظاہرہ پانچ ہیں:

- ۱۔۔۔ باصرہ ۲۔۔۔ شامہ ۳۔۔۔ سامعہ
۴۔۔۔ ذائقہ ۵۔۔۔ لامہ

حواس باطنہ بھی پانچ ہیں:

- ۱۔۔۔ حس مشترک ۲۔۔۔ خیال ۳۔۔۔ وہم
۴۔۔۔ حافظہ ۵۔۔۔ متصرفہ

حس مشترک: وہ قوت ہے جو ظاہری صورتوں کا ادراک کرتی ہے اس کا مقام مقدم دماغ ہے۔

خیال: وہ قوت ہے جو حس مشترک کے لئے خزانہ ہے۔ یعنی اس میں حس مشترک کے ذریعے صورتیں جمع رہتی ہیں اس کا مقام مقدم دماغ میں حس مشترک کے بعد ہے۔ وہم: وہ قوت ہے جو ظاہری چیزوں کے علاوہ معانیِ شخصہ جزیہ کا ادراک کرتی ہے، لیکن یہ معانی کلیہ کا ادراک نہیں کرتی، اس کا مقام مؤخر دماغ میں شروع میں ہے۔ حافظہ: وہ قوت ہے جو معانی جزیہ کے لئے خزانہ ہے اس کا مقام مؤخر دماغ میں وہم کے بعد ہے۔ متصرفہ: وہ قوت ہے جو حس مشترک وہم سے حاصل شدہ صورتوں و معانی کے درمیان تفصیل و ترکیب کا کام کرے، یعنی اس میں جوڑ توڑ لگاتی رہے جیسے آپ کے ذہن میں سلمان کی صورت موجود ہے اور اسامہ کی صورت موجود ہے ان دونوں کو الگ الگ کر دیا کہ یہ سلمان کی صورت ہے اور یہ اسامہ کی۔

واضح رہے کہ عقل کے ذریعے کلیات کا ادراک کیا جاتا ہے لہذا صرف عقل سے ادراک کئے ہو کلیات، حواسِ باطنہ میں داخل نہ ہوں گے، کیونکہ حواسِ باطنہ کے ذریعے جزیات کا ادراک کیا جاتا ہے کلیات کا نہیں، لیکن یہ فلاسفہ کا مذہب ہے، متکلمین حواسِ باطنہ کو بالکل مانتے ہی نہیں لہذا ان کے ہاں کلیات و جزیات کا ادراک بذریعہ عقل ہوتا ہے۔

۳۔۔۔ تجربات: وہ ایسے قضیے ہیں جن میں عقل بار بار تجربہ کرنے سے حکم لگاتی ہو، یعنی کسی چیز کا بار بار مشاہدہ کیا گیا، مگر کبھی اس کے برخلاف نہیں ہوا تو اس واسطے سے عقل نے یقین کا حکم لگادیا۔ یہ تجربات ہیں۔ جیسے ”سقمونیا“ (جمال گوٹہ) بار بار استعمال کیا گیا تو اس سے دست آنے لگے اور دست کے ذریعے اس نے صفراء (پتا) کو بہادیا۔ تو اس بار بار مشاہدے سے عقل نے حکم لگایا کہ ”شرب انسقمونیا مسهل للصفراء“ یہی تجربات ہیں۔

۴۔۔۔ حدیثیات: ”حدس“ کے لغوی معنی ”دائمی“ کے ہیں اور اصطلاحِ منطق میں حدس کے معنی یہ ہیں کہ حرکتِ فکریہ کے بغیر ذہن کا مبادی سے مطلوب کی طرف ایک دم منتقل ہو جانا ایسے ہی مبادی کا ایک دم ظاہر ہونا اور مبادی سے مطلوب کی طرف ذہن کا تیزی سے منتقل ہو جانا۔ حدس و فکر میں فرق یہ ہے کہ حدس میں فکری حرکت نہیں ہوتی۔ اس کے برعکس فکر میں نفس کیلئے دو حرکتوں کا ہونا ضروری ہے۔ اور وہ حرکتیں اس طرح ہوتی ہیں کہ ذہن میں کوئی

مطلوب ”بوجہ مّا“ حاصل ہوتا ہے، تو ذہن میں جو امور موجود ہیں ان میں سے مطلوب کے مناسب بعض امور معلومہ کو ذہن تلاش کرتا ہے، یہ فکر پہلی حرکت ہوئی، پھر ذہن ان بعض امور معلومہ میں جو کہ اس نے مطلوب کے مناسب پایا ہے، تدریجی طور پر ترتیب دیتا ہے جس سے ذہن مطلوب کی طرف پہنچ جاتا ہے یہ فکر کی دوسری حرکت ہوئی۔ اور ان دونوں حرکتوں کا مجموعہ فکر کہلاتا ہے۔ مثلاً آپ نے کسی انسان کا تصور کیا، کا تب ضاحک ماشی ہونے کے اعتبار سے، پھر ماہیت انسان کے طلب گار ہوئے تو جو باتیں آپ کے ذہن میں موجود ہیں ان میں انسان کے مناسب بعض امور معلومہ کو آپ کے ذہن نے تلاش کیا، تو انسان کا حیوان ہونا، ناطق ہونا معلوم ہوا یہ پہلی حرکت ہوئی پھر ان تلاش کردہ امور کو آپ کے ذہن نے تدریجی طور پر ترتیب دی تو حیوان کو مقدم کیا جو کہ جنس ہے اور ناطق کو مؤخر کیا جو کہ فصل ہے۔ اور کہا ”الحيوان الناطق“ تو اس سے مطلوب حاصل ہو گیا کہ انسان وہ ہے جو حیوان ناطق ہے۔ یہ دوسری حرکت ہوئی اور یہ دونوں ذہنی حرکتیں آپ کی فکر کہلائیں۔ الغرض فکر میں دو حرکتیں ہوتی ہیں، مبادی سے مطلوب کی طرف تدریجاً ذہن کا منتقل ہونا اور مطلوب سے مبادی کی طرف منتقل ہونا۔ لیکن حدس میں کوئی حرکت فکری نہیں ہوگی، بلکہ یہاں ذہن مطلوب سے مبادی کی طرف اور مبادی سے مطلوب کی طرف ایک دم منتقل ہو جاتا ہے تدریجاً نہیں، جیسے ”نور القمر مستفاد من نور الشمس“ أو ادراك الاصوات بالسماعة“ اکثر طور پر حدس محنت و شوق و مشقت کے بعد حاصل ہوتا ہے اور کبھی ان کے بغیر بھی حاصل ہو جاتا ہے۔

۵۔۔ متواترات: متواتر تواتر سے مأخوذ ہے جس کے معنی کسی چیز کا لگاتار ہونا ہے اور اصطلاح میں متواترات وہ قضیے ہیں کہ جن کے یقین کا حکم ایک ایسی جماعت کے خبر دینے سے لگایا گیا ہو جن کا جھوٹ پر اتفاق کرنا عقلاً محال ہو۔ جیسے ”سعودیہ ایک ملک ہے“ ”فرعون ایک بادشاہ گذرا ہے“ وغیرہ۔

۶۔۔ فطریات: وہ قضیے ہیں جس کے اطراف اور نسبت کے محض تصور سے یقین حاصل نہ ہو بلکہ حصول یقین کے لئے واسطہ کی ضرورت ہو اور واسطہ ایسا ہو جو ذہن سے بالکل غائب نہ ہوتا ہو، بلکہ اطراف کا تصور کرتے ہی اس کا بھی تصور ہو جائے جیسے ”الاربعة زوج“ یہاں

محض اطراف اور نسبت کے تصور سے چار کے جفت ہونے کا یقین حاصل نہیں ہوتا بلکہ ایک واسطہ کی ضرورت ہے اور وہ ”انقسام بمساوین“ ہے۔ اور یہ واسطہ ذہن سے بالکل غائب نہیں ہوتا، کیونکہ جب بھی چار اور زوج کا تصور کیا جائے انقسام بمساوین کا تصور بھی ہو جائے گا۔ اس قسم کے قضیے کو ”قضایا فقیاساتھا معها“ کہتے ہیں۔ یعنی ایسے قضیے جن کے ساتھ ان کا قیاس بھی حاصل ہو جاتا ہے، کیونکہ ان کے ساتھ ایسا واسطہ موجود ہوتا ہے جو ذہن سے غائب نہیں ہوتا اور وہی واسطہ ان کے ساتھ مل کر قیاس بنتا ہے۔ مثلاً ”الاربعة زوج“ میں واسطہ منقسم بمساوین ہے اور یہ واسطہ الاربعہ زوج کے ساتھ مل کر قیاس اس طرح بنے گا ”الاربعة منقسم بمساوین وکل منقسم بمساوین زوج فالاربعة زوج“۔

ثم ان كان الاوسط مع عليته

للنسبة في الذهن علة لها في

الواقع فلم ي و إلا فاني

پھر اگر اوسط ذہن میں نسبت کی علت ہونے کے باوجود واقع میں

نسبت کی علت ہو تو برہان لمی ہے ورنہ انی ہے

قولہ ثم ان كان الخ: یہاں سے مصنف ”برہان کی تقسیم فرما رہے ہیں“ کہ برہان کی دو قسمیں ہیں۔ (۱)۔۔۔ لمی (۲)۔۔۔ انی

(۱) لمی: یہ تو طے شدہ بات ہے کہ قیاس برہانی بلکہ ہر قیاس کے نتیجہ کی نسبت حکمیہ (ایجابی ہو یا سلبی) کا علم حد اوسط ہی کے ذریعے ذہن کو حاصل ہوتا ہے۔ گویا کہ نتیجہ کے علم حاصل کرنے کی علت حد اوسط ہوتی ہے۔ اس وجہ سے حد اوسط کو ”واسطہ فی الاثبات اور واسطہ فی التصدیق“ کہتے ہیں جیسے کہ ”تغیر“ (جو کہ حد اوسط ہے) ”حدوث عالم“ (جو کہ نتیجہ ہے) کے حصول علم کی علت ہے ذہن میں، لیکن کبھی حد اوسط اگر ذہن و خارج ہر دو کے اعتبار سے نتیجہ کے حکم کی علت ہو تو ”برہان لمی“ ہے جیسے ”زید محموم“ لآنه متعفن الاخلاط وکل متعفن الاخلاط محموم فزید محموم“۔ اس قیاس میں حد اوسط ”متعفن الاخلاط“ ہے جو زید کے محموم ہونے کے لئے باعتبار ذہن علت ہے (کیونکہ علت وہ ہے جو معلوم پر مقدم

ہو۔ اور ظاہر ہے کہ جب ذہن میں بخار کا تصور کیا جائے گا تو اس سے پہلے انسان کے اخلاط اربعہ خون، سوداء، صفراء، و بلغم میں بگاڑ کا تصور ضرور ہوگا۔ چنانچہ بخار کیلئے تعفن الاخلاط باعتبار ذہن علت ہے۔ اسی طرح خارج کے اعتبار سے بھی علت ہے، کیونکہ جب خارج میں بخار کا وجود ہوتا ہے تو اس سے پہلے اخلاط میں تعفن و خرابی ضرور پیدا ہوتی ہے۔

برہان لمی کی تعریف اس طرح بھی کر سکتے ہیں کہ علت سے معلول پر استدلال کرنا برہان لمی ہے۔ اسے ”لمی“ اس وجہ سے کہتے ہیں کہ یہ ”لم“ کی جانب منسوب ہے اور ”لم“ سبب و علت معلوم کرنے کیلئے آتا ہے۔ اور اس برہان میں بھی سبب و علت معلوم ہوتی ہے۔

(۲)۔۔۔ برہانی کی دوسری قسم ”انسی“ ہے اور یہ ایسی برہان ہے کہ جس میں حد اوسط صرف باعتبار ذہن نتیجہ کے حکم کی علت ہو اور واقع اور خارج کے اعتبار سے علت نہ ہو بلکہ واقع و خارج میں کبھی حد اوسط حکم کیلئے معلول ہو جائے جیسے ”زید متعفن الاخلاط لأنہ محموم وکل محموم متعفن الاخلاط فزید متعفن الاخلاط“ یہاں ”محموم“ حد اوسط ہے جو صرف باعتبار ذہن زید کے متعفن الاخلاط ہونے کی علت ہے کیونکہ علت وہ ہوتی ہے جو مقدم ہو اور ظاہر ہے کہ وجود ذہنی کے اعتبار سے محموم زید کے متعفن الاخلاط ہونے پر مقدم ہے۔ لیکن نفس الامر اور خارج کے اعتبار سے محموم زید کے متعفن الاخلاط ہونے کی علت نہیں بلکہ پہلے متعفن الاخلاط کا وجود ہوتا ہے پھر محموم کا۔ لہذا بخار متعفن الاخلاط کے لئے صرف باعتبار ذہن علت ہے، خارج و نفس الامر کے اعتبار سے نہیں کیونکہ اس اعتبار سے تو معاملہ برعکس ہے یعنی تعفن الاخلاط ہی بخار کیلئے علت ہے کیونکہ خارج میں جب کسی کو بخار آتا ہے تو اس سے پہلے اخلاط اربعہ میں تعفن ضرور ہو جاتا ہے (اور اس صورت میں یعنی جب حد اوسط خارج میں حکم کا معلول ہو علت نہ ہو اس کو کبھی ”دلیل“ کا نام دیتے ہیں، یعنی جس برہان میں معلول سے علت کی طرف انتقال ہوتا ہے، لیکن اگر حد اوسط حکم کی علت ہو اور نہ معلول بلکہ حکم حد اوسط کسی تیسری چیز کے معلول ہوں جیسے کہا جاتا ہے ”یہ بخار جو ایک دن کے بعد چڑھتا ہے شدت اختیار کرتا جا رہا ہے“ اور جو بخار ایسا ہو وہ جلانے والا ہوتا ہے لہذا یہ بھی جلانے والا ہے“ یہاں بخار کی بتدریج سختی ”احراق“ کا معلول نہیں ولا عکس اور نہ ہی اس

کا عکس ہے، بلکہ احراق و تدمیر کا بخار کی شدت دونوں عروق سے نکلنے والے صفراء اور تعفن کیلئے معلول ہیں اور برہان کی یہ قسم کوئی نام نہیں رکھتی۔ بہر حال ”انی“ کی تعریف یوں بھی کر سکتے ہیں کہ معلول سے علت پر استدلال کرنا برہان ”انی“ ہے جیسے دھواں جو آگ کا معلول ہے اس کو دیکھ کر علت آگ کو ثابت کرنا۔ ”انی“ کی وجہ تسمیہ یہ ہے کہ یہ ”ان“ حرف مشبہ بالفعل کی طرف منسوب ہے جس کے معنی تحقق و اثبات کے ہیں اور اس برہان میں بھی فہم اور ذہن کے اعتبار سے صرف حکم کو ثابت کیا جاتا ہے۔

وَأَمَّا جَدْلِي يَتَأَلَّفُ مِنَ الْمَشْهُورَاتِ وَالْمُسْلِمَاتِ

یا جدلی ہے جو مشہورات اور مسلمات سے مرکب ہوتا ہے

قوله اما جدلی الخ:

(۲) قیاس جدلی: وہ قیاس ہے جو مشہورات یا مسلمات سے مرکب ہو (یہ تردید بطریق مانع الخلو ہے صرف مشہور سے مرکب ہو یا صرف مسلمات سے یا دونوں سے یہاں سے معلوم ہوا کہ کلام مصنف ”میں“ ”واو“ ”بمعنی“ ”او“ ہے۔ قیاس خطابي رافضی میں بھی یہی حال ہے)۔ مشہورات: وہ قضیے (چے یا جھوٹے) ہیں جن کے اعتقاد کا سبب صرف عامۃ خلق یا کسی خاص جماعت کا اتفاق آراء ہو جیسے ”العدل حسن والظلم قبیح“ (ان پر عامۃ خلق کا اتفاق آراء ہے) اور ”ذبح الحيون قبیح“ (یہ جماعت ہنود کا متفقہ مسئلہ ہے) پس ہر قوم کے ہاں بوجہ اختلاف امزجہ و عادات کے جدا جدا مشہورات ہیں جن کو وہی مانتے ہیں دوسرے لوگ نہیں مانتے۔

مسلمات: وہ قضیے (چے یا جھوٹے) ہیں جن کو مناظرہ میں فریق مخالف نے مان لیا ہو۔ یعنی ایسے قضیوں سے مرکب ہوں جن کو مناظرے کے دونوں فریق مانتے ہوں مثلاً ایک اصول مسلم ہے جو باطل کو مستلزم ہو وہ خود باطل ہوتا ہے یا مسلمات کا معنی یہ ہے کہ جو ایک علم میں کسی دلیل سے ثابت ہو چکے ہیں اس لئے دوسرے علم میں بدون شک و شبہ مان لئے جائیں جیسے ”مسائل اصول فقہ“ پر فقہاء کرام ان کو علی سبیل التیسرے کہتے ہیں۔ قیاس جدلی کے استعمال کے دو

فائدہ ہے: (۱)۔۔۔ قیاس جدلی کا استعمال کرنے والا اگر معترض ہے مجیب نہیں تو خصم پر الزم مقصود ہے۔ (۲)۔۔۔ اگر مجیب ہے تو اپنی رائی کو خطا و غلطی سے محفوظ رکھتا ہے۔

واما خطابی یتالف من المقبولات والمظنونات

یا خطابی ہے جو مقبولات اور مظنونات سے مرکب ہوتا ہے

(۳) قیاس خطابی: (جس کے استعمال کرنے والے کو خطیب و داعظ کہتے ہیں) وہ قیاس ہے جو مقبولات و مظنونات سے مرکب ہو۔

مقبولات: وہ قضیے (صحیح یا غلط) ہیں کہ جن کے اعتقاد کا سبب صرف ان کے قائلین کے ساتھ علم و تحقیق یا زہد و ریاضت کا حسن ظن ہو جیسے علماء یا ادباء کے اقوال

مظنونات: وہ قضیے ہیں جن کو اس طرح باور کریں کہ جانب مخالف کا بھی مرجوح احتمالی باقی رہے جیسے ”زید یطوف باللیل مختلفیافی سکک البلد وکل من یطوف مختلفیافی سکک البلد فهو سارق فزید سارق“ اب یہ ہو سکتا ہے کہ رات کو گھومنے والا چور نہ ہو، بلکہ بادشاہ اپنی رعایا کی خبر گیری کے لئے نکلا ہو، اس کے بعد جاننا چاہیے کہ قیاس خطابی سے ایسے اعمال کا اظہار مقصود ہوتا ہے جو معاش یا معاد میں نافع یا مضر ہوں تا کہ نافع کی تحصیل و مضر سے احتراز کے سبب دنیا اور آخرت دونوں جہان میں سرخروئی حاصل ہو۔

قوله مقابله الخ: یعنی مظنونات کے مفہوم کا تقابل مقبولات کے مفہوم کے ساتھ از قبیل تقابل عام بالخاص ہے کیونکہ مظنونات عام ہیں اور مقبولات خاص یہاں مظنونات سے مراد مقبولات کے علاوہ ہیں، یہ دراصل اشکال کا جواب ہے۔ اشکال یہ ہے کہ قیاس خطابی سے ظن حاصل ہوتا ہے اور یہ مرکب ہوتا ہے مظنونات و مقبولات سے چنانچہ ان سے ظن حاصل ہوگا اور جب ان سے ظن حاصل ہوا تو ان میں مقابلہ نہ رہا۔ حاصل جواب یہ ہے کہ مقبولات مظنونات سے اعم ہیں۔ کیونکہ مقبولات وہ قضایا ہیں جو معتقد فیہ شخص سے لئے جائیں عام ازیں کو وہ جزم کو مفید ہوں یا ظن کو، پھر عام کو خاص کے مقابلے میں لاتے ہیں تو اس سے ماسوائے خاص مراد ہوتا ہے مثلاً یہ کہیں کہ یہ حیوان اور وہ انسان ہے تو یہاں حیوان سے

انسان کے ماسواء مراد ہوگا پس اس وقت مقبولات سے ماسوائے منظونات مراد ہوگا اور یہ تقابلی صحیح ہو جائے گا۔ بہر حال منظونات و مقبولات میں تقابلی درست ہے اور یہ مقابلہ عام کا خاص کے ساتھ ہے۔

واما شعریٰ يتالّف من المخيلات یا شعری ہے جو خیالات سے مرکب ہوتا ہے۔

(۳) قیاس شعری: وہ قیاس ہے جو خیالات سے مرکب ہو۔ یہاں یہ سوال ہوتا ہے کہ خیالات کسی قسم کے قضایا ہیں۔ چنانچہ شارح اس کے جواب میں خیالات کی تعریف کرتا ہے۔ کہ خیالات وہ قضیے ہیں جن کے ذہن میں آنے سے نفس کو اذعان حاصل نہ ہو بلکہ یا قبض یا نفرت یا رغبت پیدا ہو، جیسے ”الخمر یا قوتیہ سیالہ“ اس کے سننے سے نفس کو ایک قسم کا بطن حاصل ہوتا ہے اور شراب کے استعمال کی طرف رغبت پیدا ہوتی ہے۔ ”العسل مرة مهوعة“ شہد کڑوا اور قسٹی لانے والا ہے۔ کہ اس کے سننے سے نفس کو ایک قسم کا قبض ہوا جس سے شہد کے استعمال کی طرف نفرت پیدا ہوگئی۔ اور واضح رہے کہ خیالات جب وزن و قافیہ کے ساتھ ہوتے ہیں تو بطن و قبض زیادہ ہوتا ہے اور خوش آوازی بھی اس کے ساتھ شامل ہوگئی تو اور بھی زیادہ ہوتا ہے۔ بہر حال قیاس شعری سے مقصود ہوتا ہے کہ نفس ترغیب و ترہیب سے متاثر ہو۔

واما سفسطی من الوهمیات والمشبّهات یا سفسطی ہے جو وہمیات اور مشبہات سے مرکب ہوتا ہے

(۶) قیاس سفسطی: وہ ہے جو وہمیات اور مشبہات سے مرکب ہو۔ وہمیات: وہ قضایا ہیں جن میں وہم، غیر محسوس، پر محسوس کا حکم لگائے جیسے ”کل موجود قابل للاشارة الحسّیة“ تو ”کل موجود“ کے اندر محسوس و غیر محسوس سب داخل ہیں جو مادیات کے قبیل سے ہیں وہ اور جو اس قبیل سے نہیں وہ بھی۔ اور یہاں پر ”موجود“ پر اشاریہ ہونے کا حکم لگایا گیا ہے حالانکہ جو مجرد عن المادہ ہیں وہ غیر محسوس ہیں وہ اشاریہ نہیں ہوتے۔ شارح کی دی ہوئی مثال ”کل موجود فهو متحيز“ کا بھی یہی مطلب ہے۔ مشبہات: وہ جو جوئے قضیے ہیں جو لفظ یا معنایا صادقہ کے مشابہ ہوں۔ لفظاً مشابہہ ہونے کی

مثال جیسے پانی کے چشمے کے بارے میں کہا جائے ”ہذہ عین وکل عین يستصنى به العالم فهذه العين يستصنى به العالم“ ”یہاں لفظ مشابہت ہے کیونکہ صغریٰ اور کبریٰ دونوں میں عین کا لفظ ہے اس سے مراد پانی کا چشمہ ہے اور کبریٰ میں جو عین ہے اس سے مراد آفتاب ہے اور عالم (دنیا) عین بمعنی آفتاب سے روشن ہوتا ہے۔ اور معناً مشابہہ ہونے کی مثال یہ ہے کہ گھوڑے کی اس صورت کے بارے میں کہا جائے جو دیوار پر نقش ہے یہ فرس ہے اور ہر فرس صاھل ہے لہذا یہ صاھل ہے، معنوی مشابہت یہ ہے کہ صغریٰ اور کبریٰ میں جو فرس ہے اس کا معنی گھوڑا ہے، مگر صغریٰ میں جو فرس ہے اس سے مراد فرس کی صورت ہے اور کبریٰ میں فرس حقیقی مراد ہے۔

جاننا چاہئے کہ مغالطہ سفسطہ سے اعم ہے کیونکہ مغالطہ اس دلیل کا نام ہے جس میں صورتہ یا مادہ کسی طرح کی غلطی ہو پس جتنی مثالیں مذکور ہوئیں ان پر مغالطہ بھی صادق آتا ہے مثلاً: ”الانسان حيوان والحيوان جنس فالانسان جنس“ مغالطہ ہے، سفسطہ نہیں کیونکہ یہ مغالطہ اس وجہ سے ہے کہ اس میں صورتہ یہ غلطی ہے کہ کبریٰ کلیہ نہیں، بلکہ طبعیہ ہے حالانکہ استاج شکل اول کے لئے کلیہ کبریٰ شرط ہے اور سفسطہ اس وجہ سے نہیں کہ اس کا کوئی مقدمہ و ہیات اور مشہات سے نہیں، بلکہ دونوں مقدمے نفس الامر میں صادق ہیں۔

ولله الحمد و لا و آخراً هو الذى لا اله الا هو عالم الغيب والشهادة هو الرحمن الرحيم هو الله الذى لا اله الا هو لملك القدوس السلام المؤمن المهيمن العزيز الجبار المتكبر، سبحان الله عما يشركون، هو الله الخالق البارئ المصور له الاسماء الحسنی يسبح له، ما فى السموات وما فى الارض وهو العزيز الحكيم۔

تمت بالخیر

۱۴۱۹ھ / ۱۹۹۹م

کشف العلوم شرح سلم العلوم

علم منطق کی مشہور کتاب ”سلم العلوم“ کی جدید اردو شرح
جس میں فن منطق کے مشہور عالم حضرت مولانا رشید احمد دکنویؒ
کی تفسیر کو بنیاد بنا کر کتاب اور فن منطق کے مباحث کو
اس طرح حل کیا گیا کہ کسی دوسری شرح کی ضرورت باقی نہیں رہتی۔

مولانا سید حمید الرحمن صاحب
مدرسہ جامعہ فاروقیہ

مکتبہ عمر فاروق

4/501 شاہ فیصل کالونی کراچی

التحقیقات

مفت اعظم پاکستان

مختلف و غیر انگیزہ مضامین کے مجموعہ

تالیف: ابنِ احسن عجمی

اسلامی معاشرہ کی بقا کے لئے دینی مدارس کیا اہمیت رکھتے ہیں؟ دینی مدارس معاشرہ کو کیا دے رہے ہیں؟ دینی مدارس کے نصابِ نظام پر مختلف جہتوں سے ہونے والے اعتراضات کی حقیقت کیا ہے؟ دینی مدارس کا نظام زندگی کیا اور کیسے ہے؟ دینی مدارس کا نظم آغاز کب ہوا؟ درسِ نظامی کا پس منظر کیا ہے؟ دینی مدارس کے نصابِ نظام کے متعلق فکرِ انگیز تحریر۔

مولانا عبید اللہ سندھی کی طرف منسوب انکار اور لٹریچر کی حیثیت کیا ہے؟ اس لٹریچر میں کیا تفروقات ہیں؟ ان تفروقات کی نوعیت کیا ہے؟ ان کے متعلق علمائے دیوبند کے خیالات و آراء اور معتدل مسک و نزاج کیا ہے؟ مولانا سندھی کے حوالہ سے کچھ لکھنے والے اہل علم اور طلبہ کھلے لے ایک قیمتی اور چشم کشا مضمون۔
دعوتِ تبلیغ اور جدوجہدِ قتال، کیا اسلام کے یہ دونوں شعبے ایک دوسرے کے ساتھ متصادم ہیں یا ایک دوسرے کے لئے معاون و دعوتِ جہاد میں ہم آہنگی و دونوں کی اہمیت اور مضامین میں ہر دو کی ضرورت پر ایک دلچسپ مضمون۔
تحریکِ طالبان کی ابتدا کیسے ہوئی؟ تحریکِ طالبان کا پس منظر یا پیش منظر کیا ہے؟ طالبان کی کہانی طالبان کی زبانی

اس کے علاوہ امام ابو حنیفہ کی محدثانہ حیثیت، مولانا مفتی محمود نجییت ایک مسکس راہنہ اولیٰ اور دینی صحافت جیسے موضوعات پر لکھے گئے مضامین کے لئے ملاحظہ فرمائیں۔ اچانکے سفر

اپنے قریبی کسی بھی کتب خانے سے طلب کیجئے

ناشر: مکتبہ عمر فاروق، المتاحل، جامعہ فاروقیہ شاہ فیصل کالونی، نبرہ راجی، نبرہ

حقیر و ذلیل

اور اس کا انکار

ایک سنگین غلطی

عذاب قبر کے عبرت انگیز واقعات قرآن ثے اثبات
 کچھ دلائل عقلی سے اثبات احادیث نبوی سے اثبات
 انکار عذاب قبر ایک سنگین غلطی اجماع امت ثے اثبات
 قبر کا عذاب برحق ہے قبر کے شعلے اور دھواں
 ابو سلمان زر محمد

مکتبہ عارفیہ

بالقابل جامعہ غلامیہ شاہ فیصل کلاں ۳۲ کراچی ۳۵

ملک شہزاد

علمی، ادبی، قرآنی، نورانی
حقائق و دقائق، لطائف و وظائف
عجائب و نوادر، لعل و جواہر، مخفی و
ظاہر اسرار و معانی کے علاوہ صحابہ و تابعین،
ائمہ مجتہدین، صوفیاء، مجاہدین، علماء
صلحاء، اُتقیاء، اذکیاء کے چشم کشا نصیحت
افراء حالات و واقعات، تاجدار گداؤں
اور بے تاج بکاد شاہوں کی عبرت ناک
حکایات اور اردو زبان و ادب کے نامور،
مفکاروں، قلم کاروں کے شاہکار
شہرے پاروں پر مشتمل
خوب صورت گلدستہ

✽

ترتیب و تالیف

مولانا محمد رفیع شاہ

ناشر

مکتبہ عارفیہ

بالعالم بابا متھرا دھرم پور ۵۰/۵۱ شاہ فیصل آباد لاہور کراچی